إن الدين عند الله الإسلام

بعون الملك العلّام وفضل مفضل الانعام هذا الكتاب المستطاب من مصنفات آية الله في العالم
العبد المقدس ... مشيد عماد الاسلام راغم انوف الخصام بذي الفقار والصول ...
مروج طريقة اجداده الكرام قدوة العلماء ... الفقهاء ... حجة الاسلام
جناب المستطاب غفرانمآب السيد دلدار علي ... نور الله ...

مرآة العقول في علم الأصول

عماد الإسلام في علم الكلام

قد انطبع ... الملكوتية
مولانا ... السيد ... حسين ...
... محمد ... في سنة الف وثلثمائة و
ثمانية عشر من الهجرة النبوية على صاحبها الاف الثناء والتحية

في المطبع اليوسفي باهتمام المنشي نثار حسين

[illegible]

إنّ الدين عند الله الاسلام

بعون الملك العلّام وفضل المفضل المنعام هذا الكتاب المستطاب من مصنفات علم العلماء الحبر القمقام مشيد عماد الاسلام راغم انوف الخصام بذي الفقار والصوارم الحسام مروّج طريقة اجداده الكرام قدوة العلماء العظام اسوة الفقهاء الفخام حجة الاسلام الجناب المستطاب غفران مآب مولانا السيد دلدار علي تغمده الله بلطفه الخفي والجلي

ميزان العقول في علم الأصول

المسمّى

بعماد الاسلام في علم الكلام

قد انطبع بتصحيح العالم العامل الفاضل الكامل ذي القوة القدسية والملكة الملكوتية مولانا السيد آقا حسن حرسه الله عن شرور الزمن بسعي السعيد الرشيد الصالح السيد محمد ناصح مينجر كارخانه عماد الاسلام في سنة الف وثلثمائة وثمانية عشر من الهجرة النبوية على صاحبها الاف الثناء والتحية

في المطبع المسمى يعقوبي پريس باهتمام المنشي نثار حسين
المذهب علي حسين

اعلان چونکہ یہ کتاب مذہبی خاص اہل تشیع کے واسطے ہے لہذا اہل سنت وجماعت اسکو ملاحظہ نفرمائیں فقط

يا عماد من لا عماد له

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه والظاهر لخلقه بحجته الذي براهين انيته شارقة وشواهد وجوده باهرة بوارق انواره استار الابصار اشراقات شهوده حجب الانظار تبارك الذي هو الوجود الاقدم والكائن لا عن العدم وجود كل موجود له حجة ودليل وصنع كل مخلوق الى معرفته منهج وسبيل عليم بالاشياء قبل ابتدائها خبير بارجائها ولحائها خلق الاشياء بقدرته فاتقن لا يعزب عنه شيء مما خفي او علن ذلكم الله ربكم خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير سبحان الذي ليست لاوليته نهاية ولا لآخريته حد وغاية قديم ابدي ازلي سرمدي لم يزل ولا يزال وحدانيا ازليا قبل بدء الدهور وبعد صروف الامور توحد بالربوبية وخص نفسه بالوحدانية علا عن اتخاذ الابناء وتطهر وتقدس عن ملامسة النساء عز وجل عن مجاورة الشركاء وتعالى وتنزه عن ان يكون له ندّ في الارض او في السماء الممتنعة من الصفات ذاته ومن الابصار رؤيته لم يولد فيكون في العز مشاركا ولم يلد فيكون موروثا هالكا نحمدك يا من تنزه عن الفحشاء وتقدس وتعالى عن الاهواء افحسبتم معاشر الجاهلين انه تعالى في خلق السموات والارض من اللاعبين ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار خلق الخلق بقدرته واقدرهم على طاعته فكلف تخييرا ونهى تحذيرا ليطهركم ويتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون سبحانه ما اعجب شانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها عدمت عند ذلك الآجال والاوقات وزالت السنون والساعات فلا شيء الا الواحد القهار الذي اليه مصير جميع الامور لا يبيد ولا يتغير على كر الليالي ومر الدهور ونشهد ان محمدا صلى الله عليه وآله عبده ورسوله ابتعثه على حين فترة من الرسل وطول هجعة من الامم والناس في فتن انجذم منها حبل الدين وتزعزعت سواري اليقين الهدى خامل والعمى شامل الشيطان كان منصورا والايمان كان مخذولا ودعائمه منهارة ومعالمه متنكرة سبله كدراسة وسرومه عافية وزند الباطل وار واسد الكفر ضار فلم يزل حتى اخمد نيرانه وزلزل بنيانه وهدّ بسيف عليه دعائمه واركانه واردى بذي فقاره حماته وشجعانه صلى الله عليه وآله الذين اقتفوا آثاره واعلوا اشعاره وكانوا في حيوته وبعده اعوانا على الحق وانصارا صلى الله عليه وعليهم ما لاح نهار مشرق واينع غصن مورق ونشهد ان اهلبيته الاخيار والائمة الاطهار امناء الله في ارضه وحججه على بريته محبتهم عصمة في الاولى والعقبى ومودتهم واجبة بدليل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى من اطاعهم فقد اطاع الله وراقبه ومن عصاهم فقد جاهر بالعناد وحاربه بهم تقبل الاعمال وتصلح الاحوال واولئك عليهم صلوات من ربهم واولئك هم المفلحون

اما بعد فيقول العبد المفتقر الى الله العالي ابن السيد **محمد معين** الملقب بالسيد **دلدار علي** تجاوز الله عن سيئاتهما وحشرهما الله مع مواليهما الطيبين الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين انه لا يعزب عنكم معاشر المؤمنين ان

الدنیا دار غرور وانقطاع لیس لها بقاء ولا وفاء فکم لها من میت یبکی واخر یعزی وصریع مبتلی وعائد یعود واخر بنفسه یجود ولله در من قال ؎ هی الدنیا تقول لمن علیها ۞ حذار حذار من بطشی وفتکی ۞ فلا یغررکم حسن ابتسامی ۞ فقولی مضحک والفعل مبکی ۞ وهکذا قال الاخر ؎ اصبحت الله فی مضیق ۞ هل من دلیل الی الطریق ۞ اف للدنیا لاعب بی تلاعب الموج بالغریق ۞ وقال بعضهم مررت بخربة فادخلت راسی فیها وقلت ؎ نادرب الدار فدا المال الذی جمع الدنیا بحرص ما فعل ۞ فاجابه هاتف من الخربة ۞ کان فی دار سواها داره ۞ عللته بالمنی حتی انتقل ۞ وقال الاخر یخاطب الدنیا الی نفسه ۞ تنح عن خطبتها تسلم ۞ ان التی تخطب غدارة ۞ قریبة العرس من الماتم ۞ ومن مصادیق ذلک انه کان لی صدیق وثیق بکل مدح یلیق فانه من محاسن العقائد باشرفها واسناها ومن مکارم الاخلاق ومحامد الاعمال باحسنها وابهاها جمال العارفین اسوة الصالحین اعتقاداته الحقة جبال راسیات اراءه المستقیمة نخل باسقات نظره کان نظر الاعتبار وسکوته مشتملا علی محاسن الافکار رحمة المومنین غیظ للسبد عین المرتاب بن حشره الله مع موالیه المعصومین صلوات الله علیهم اجمعین فبینا نحن بین انفاس الاخلاء وصحبة الاحباء فی عیش الرغید والرفاه السعید فارغو البال عن احسن الحال معظم الاوقات معمورة بالطاعات واقامة الجماعة والجمعات وغیر ذلک من القربات اذ تنغص العیش وتکدر الزمان واصاب العین عین اهل الایمان هجم علی هذا الصدیق الجلیل المرض الوبیل وضرب علیه طبل الرحیل ففارق عنا وعز فراقه علینا وهو راح بنفسه واودع المرء ماجرته لدینا فالی الله المشتکی من دهر اذا اساء اصر علی اساءته وان احسن ندم علیه من ساعته ؎ یا دهر اف لک من خلیل ۞ کم لک فی الاشراق والاصیل ۞ من طالب وصاحب قتیل ۞ والدهر لا یقنع بالبدیل ۞ ثم انه بتلاطم امواج الملال وشدة ضیق البال طار النوم من وکر الاجفان وکان اکثر اللیالی ینقضی وینصرم وانا یقظان فاستمرت الحال علی ذلک المنوال علی ان خطر ببالی ونفث فی روعی انه لما جرت العادة الالهیة والمشیة الازلیة بان یذوق کل نفس ماذاق ذلک الصدیق الخلیل واشکاله ولا یصحب احد منهم معه الا عمله وفعاله فکیف هذه الغفلة والی متی تلک الرقدة وقلت مخاطبا لنفسی اما سمعت قول القائل ؎ ویبکی علی الموتی ویترک نفسه ویزعم ان قد قل عنهم عزاؤه ۞ ولو کان ذا عقل ورای وفطنة ۞ لکان علیه لا علیهم بکاؤه ۞ وقلت یا ایتها النفس المغترة ما لک لا تعتبرین الیست لک اسوة فی المرتحلین الهالکین کیف ویقول الله تعالی کل نفس ذائقة الموت وکل من علیها فان ویبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام فکیف لا تستعدین للموت اما تعلمین ان کل ما هو ات قریب وللنقص فی کل یوم من عمرک نصیب لم لا تتذکرین موت الصدیق وغیره من الاحباب ومصارعهم فی القبور تحت التراب کیف محی التراب محاسن صورهم وکیف تبددت اجزاءهم فی قبورهم وکیف ارملت نساءهم وایتم اولادهم وتضیعت اموالهم وخلت منهم مساجدهم ومجالسهم وانقطعت اثارهم ولله در من قال ؎ عبد الله دنیا غادرت سادانها ۞ ورمتهم نعیا برجم شتاتها ۞ حتی سقوا کاس المنیة عاجلا ۞ فکیف هاربحرعوا کرباتها ۞ فقدتهم بنو المساجد حسرة ۞ ومنابر تبکی لفقد عظاتها ۞ ومدارس درست بها احکامها لدروس ایتها لفقد صلاتها ۞ وقلت لم لا تتذکرین رجلا رجلا منهم والا تفصلین حاله وکیفیته نشاوتردده طلبا للعیش والبقاء ونسیانه الموت والفناء وانخداعه من والاته الاسباب ورکونه الی القوة والشباب ومیله الی الضحک واللهو مع الاصحاب والاحباب کیف کان یتردد والان قد تهدمت رجلاه ومفاصله وکیف کان ینطق وقد اکلت الدیدان لسانه وکیف کان یضحک وقد اکلت التراب اسنانه فاذا سمعت منی ذلک ووعت استیقظت من رقدة الغفلات وانتبهت فطفقت تجیل جواد قداح نظرها جوانب النظریات واطرافها وارجاء الاعمال واکنافها اصطفاء لنفسها من بین تلک الامور ما یکون اشد تقربا الی الرب الغفور فظفرت بعد ما تاملت بان کمال الانسان وفلاحه وفوز المرء وصلاحه منحصر فی تکمیل القوتین النظریة والعملیة علی طریقة المرضیة والسنة السنیة المرضیة وهذا مما تطابقت علیه اهل الملل والنحل وشهد

به العقل والكتب والرسل ثم لا يخفى عليك انه ليس كل علم وعقيدة يهدى الى سبيل النجات وكل عمل وفعل معدودا
من القربات كيف وكم من علم علم ضلالة وجهالة يوقع صاحبه فى جرف الهلكات ورب عمل قبيح يورث الخلود فى الهاويات
وكيف لا يكون كذلك والعقل شاهد بوحدة الحق وايضا قد صح عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال ستفترق امتى على ثلاث
وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة وقد تعاضدت البراهين العقلية وتطابقت الادلة النقلية انه ليس هذا الا ما ذهب
اليه الامامية واختارته الفرقة الناجية الاثنا عشرية والعلم بصدق كل ذلك موكول الى ذلك الكتاب فانه كافل لذلك ان شاء الله
تعالى ومنه الهداية والتوفيق فى كل باب كيف اولا ترى ان افضل المذاهب والملل واحريها بعدا من الخطاء والزلل هو مذهب
الفلاسفة وارباب المعقول الذين لا يتجاوزون فى الفروع والاصول عن مقتضيات العقول وهو مع ذلك بحيث اذا تدبر
العاقل الماهر فيه بالتدبر الصائب وتامل ما فى تحت كلامهم بالتامل الصادق وجده مشحونا بوجوه من الاختلال مملوا باصناف
من الغواية والضلال جل عهودهم رثا وخيالاتهم هباء منبثا ادلتهم اوهن من بيت العنكبوت شبهاتهم اضعف من
الاحتجاج على حقية الجبت والطاغوت ولعمرى ليس هذا الا انهم نبذوا كتب الله المنزلة وراء ظهورهم وليس لما اخبر به النواميس
الالهية اثر فى صدورهم واذا كانت حالهم ذلك فما ظن بغيرهم الذينهم اسراء التقليد يتعاطون العقائد والاعمال من غير
توثيق وتسديد ما خرجت عن ربقة التقليد اعناقهم حتى يسرح فى رياض التحقيق احداقهم كل بضاعتهم اللجاج والعناد و
جل صناعتهم الانحراف عن طريق الرشاد طووا كشوحهم عن التمسك بالسببين الذين من تعلق بهما فازت قداحه ومن
تمسك بهما برز فلاحه وحصل نجاحه اعرضوا عن التشبث بذيول الائمة النجباء وما ركبوا سفينة آل العباء وقد قال نبيهم
صلى الله عليه وآله انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى اهلبيتى ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدى وقال صلى الله عليه وآله
مثل اهلبيتى كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها هوى فحينئذ يجب على كل عاقل فطن وكل مكلف متدين
ان يجعل هواه فى آل نبى الله صلى الله عليه وآله لما اختلفت الاهواء وتفرقت آرائهم حيث اضطربت الآراء ويتخذ هداهم
شريعة ومنهاجا ومذهبهم سلما الى نيل المطالب معراجا فهم عدة المومنين وعتادهم وذخرتهم الباقية فى معادهم ثم بعد
ذلك طفقت ارتاى بين ان اصرف معظم اوقاتى فى العبادات البدنية والرياضات الجسمانية وبين ان اشتغل مع قلة البضاعة فى
العلوم الدينية والمعارف اليقينية اعم من ان يكون ذلك فى قالب التصنيف والتاليف او فى صورة الدرس والتدريس فبينا
انا فى ذلك اذ طلع الحق ولاح وقيل اطف المصباح فقد طلع الصباح فان التفاوت بين الامرين ابعد مما بين المشرقين و
ذلك لشرافة العلم فى نفسه وجلالته ومن حيث ترتب مزيد الاجر والثواب على مباحثته ومدارسته والشاهد على ذلك
هو العقل والنقل فان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام
ولا ريب ان النامى اشرف ثم النامى ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير
عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات فما به
الشرافة على جميع الاشياء لا محالة يكون اشرف من العبادات البدنية وايضا العبادات البدنية تنقطع وتنعدم بانقطاع الحيوة
والاعتقادات الحقة باقية ببقاء الارواح وايضا كلما يبرز ويظهر من العلماء وحكماء الملة مما يهدى الى معرفة ذى الجود والنعم
وما يجرى مجرى العظات والحكم ونحو ذلك من القربات مما يبقى ويدوم ولا ريب ان افضل القربات ما يكون من الباقيات الصالحات
وقد قال الله تعالى وقوله الحق وهو اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله على الاشهر اقرء باسم ربك الذى خلق خلق الانسان
من علق اقرء وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه
بذكر نعمة العلم وايضا قال تعالى شانه الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا فانه تعالى جعل العلم

جرف بضم الفاء وبالعين وبالسكون التحتيه ما جرفته السيول واكلت الارض ١٢
هاويه من اسماء جهنم ١٢
الناموس الصحيفة وصاحب سر الملك ١٢

علّة خلق العالم العلوی والسّفلی وکفی بذلک جلالة وفخرا وقال جلّ جلاله هل یستوی الّذین یعلمون والّذین
لا یعلمون انّما یتذکّر اولوا الالباب وایضا قال عظم شانه انّما یخشی الله من عباده العلماء وقال ایضا حکایة عن نبیّه
ربّ زدنی علما وامثال ذلک فی الکتاب العزیز کثیرة امّا الاخبار والآثار فممّا لا یکاد ان ینضبط بالسّهولة والیسار قال
النّبی صلّی الله علیه واله سئلت جبرئیل ع فقلت العلماء اکرم عند الله ام الشّهداء فقال العالم الواحد اکرم علی الله
تعالی من الف شهید فانّ اقتداء العلماء بالانبیاء واقتداء الشّهداء بالعلماء وقال صلّی الله علیه واله العالم بین الجهّال
کالحیّ بین الاموات وانّ طالب العلم یستغفر له کلّ شیء فاطلبوا العلم فانّه السّبب بینکم وبین الله عزّ وجلّ وانّ طلب العلم
فریضة علی کلّ مسلم و قال صلّی الله علیه واله وسلم اذا کان یوم القیمة یوزن مداد العلماء مع دماء الشّهداء فیرجح
مداد العلماء علی دماء الشّهداء وقال صلّی الله علیه واله من حقّر صاحب العلم فقد حقّرنی ومن حقّرنی فهو کافر وقال
صلّی الله علیه واله سألت جبرئیل عن صاحب العلم فقال نعم رئیس الدّنیا والآخرة طوبی لمن عرفهم واحبّهم والویل لمن
انکر معرفتهم وابغضهم ومن ابغضهم شهدنا انّه فی النّار ومن احبّهم شهدنا انّه فی الجنّة وقال صلّی الله علیه واله جلوس
ساعة عند العلماء احبّ الی الله من عبادة سنة لا یعصی الله فیها طرفة عین والنّظر الی العالم احبّ الی الله تعالی من اعتکاف سنة
فی البیت الحرام وزیارة العلماء احبّ الی الله تعالی من سبعین حجّة وعمرة وافضل من سبعین طوافا حول البیت ورفع الله له سبعین درجة ویکتب له بکلّ
حرف حجّة مقبولة وانزل علیه الرّحمة وشهدت الملائکة له بانّه قد وجبت له الجنّة وایضا عن النّبیّ صلّی الله علیه واله اذا کان
یوم القیمة جمع الله العلماء فیقول عبادی انّی ارید بکم الخیر الکثیر بعد ما انتم تحملون الشّدّة من قبلی وکرامتی ویعبدنی النّاس
بکم فابشروا فانّکم احبّائی وافضل خلقی بعد انبیائی وانّی منکم راض ولا اهتک مستورکم ولا افضحکم فی هذا الجمع وایضا عن
النّبی صلّی الله علیه واله کن عالما او متعلّما او مستمعا او محبّا ولا تکن الخامس فتهلک فانّ اهل العلم سادة ومصاحبتهم زیادة
وایضا عن النّبیّ صلّی الله علیه واله من اعان طالب العلم فقد احبّ الانبیاء وکان معهم ومن ابغض طالب العلم فقد ابغض
الانبیاء فجزائه جهنّم وانّ لطالب العلم شفاعة کشفاعة الانبیاء وله فی الجنّة الفردوس الف قصر من ذهب وفی الجنّة الخلد مائة الف مدینة
من نور وفی جنّة المأوی ثمانون درجة من یاقوتة حمراء وله بکلّ درهم انفقه فی طلب العلم حوار بعدد النّجوم وبعدد الملائکة
ومن صافح طالب العلم حرّم الله جسده علی النّار ومن اعان طالب العلم اذا مات غفر الله له ولمن حضر الجنازة وایضا عن النّبی صلّی الله علیه
واله طالب العلم افضل عند الله من المجاهدین والمرابطین والحجّاج والعمّار والمعتکفین والمجاورین واستغفر له الشّجر والرّیاح والسّحاب والنّجوم
والنّبات وکلّ شیء طلعت علیه الشّمس وایضا عن الرّضا علیه السّلام عن ابیه موسی بن جعفر عن ابیه جعفر بن محمّد عن ابیه محمّد بن علیّ
عن ابیه علیّ بن الحسین عن ابیه الحسین بن علیّ عن ابیه امیر المؤمنین علیّ بن ابیطالب صلوة الله علیهم اجمعین قال سمعت رسول الله صلّی
الله علیه واله یقول طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم فاطلبوا العلم من مظانّه واقتبسوه من اهله فانّ تعلّمه لله حسنة وطلبه عبادة
والمذاکرة فیه تسبیح والعمل به جهاد وتعلیمه من لا یعلمه صدقة وبذله لاهله قربة الی الله تعالی لانّه معالم الحلال والحرام ومنار
سبیل الجنّة والمؤنس فی الوحشة والصّاحب فی الغربة والوحدة والمحدّث فی الخلوة والدّلیل علی السّرّاء والضّرّاء والسّلاح علی الاعداء
والزّین عند الاخلاء یرفع الله به اقواما فیجعلهم فی الخیر قادة تقتبس آثارهم ویهتدی بافعالهم وینتهی الی آرائهم وترغب الملائکة فی
خلّتهم وباجنحتها تمسحهم وفی صلوتها تبارک علیهم ویستغفر لهم کلّ رطب ویابس حتّی حیتان البحر وهوامه وسباع البرّ وانعامه انّ العلم
حیوة القلوب من الجهل وضیاء الابصار من الظّلمة وقوّة الابدان من الضّعف یبلغ بالعبد منازل الاخیار ومجالس الابرار والدّرجات
العلی فی الآخرة والاولی الفکر فیه یعدل بالصّیام ومدارسته بالقیام به یطاع الرّبّ ویعبد به توصل الارحام ویعرف الحلال والحرام العلم
امام العمل والعمل تابعه یلهمه السّعداء ویحرمه الاشقیاء فطوبی لمن لم یحرمه الله منه حظّه وایضا عن امیر المؤمنین علیه السّلام

قال اذا جلس المتعلم بین یدی العالم فتح اللہ لہ سبعین بابا من الرحمۃ ولا یقوم من عندہ الا کیوم ولدتہ امہ واعطاہ اللہ بکل حدیث
عبادۃ سنۃ ویبنی لہ بکل ورقۃ مدینۃ مثل الدنیا عشر مرات وایضا عن النبی صلی اللہ علیہ والہ طوبی للعالم والمتعلم والعامل بہ
فقال رجل یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ ہذا العالم فما المتعلم فقال العالم والمتعلم فی الاجر سواء وایضا عن النبی صلی اللہ علیہ
والہ انہ قال اشد من یتم الیتیم الذی انقطع عن امہ وابیہ یتم یتیم انقطع عن امامہ ولا یقدر علی الوصول الیہ ولا یدری کیف حکمہ
فیما یبتلی بہ من شرایع دینہ الا فمن کان من شیعتنا عالما بعلومنا وہذا الجاہل بشریعتنا المنقطع عن مشاہدتنا الیتیم فی حجرہ
ای فی عقلہ الا فمن ہداہ وارشدہ وعلمہ بشریعتنا کان معنا فی الرفیع الاعلی وایضا عن امیر المومنین علیہ السلام قال من کان من شیعتنا عالما
بشریعتنا فاخرج ضعفاء شیعتنا من ظلمۃ جہلہم الی نور العلم الذی حبوناہ جاء یوم القیمۃ وعلی راسہ تاج من نور یضیئ لاہل
جمیع العرصات وحلۃ لا یقوم لاقل سلک منہا الدنیا بحذافیرہا ثم ینادی منادی یا عباد اللہ ہذا عالم من تلامذۃ بعض علماء ال
محمد صلی اللہ علیہ والہ الا فمن اخرجہ فی الدنیا من حیرۃ جہلہ فلیتشبث بنورہ لیخرجہ من حیرۃ ظلمۃ ہذہ العرصات الی نزہ الجنان
فیخرج کل من کان علمہ فی الدنیا خیرا او فتح عن قلبہ من الجہل قفلا او اوضح لہ عن شبہۃ وایضا عن ابی محمد بن الحسن العسکری
صلوات اللہ علیہما قال قال حسن بن علی علیہما السلام فضل کافل یتیم ال محمد صلی اللہ علیہ والہ المنقطع عن موالیہ
الناشب فی رتبۃ الجہل یخرجہ من جہلہ ویوضح لہ ما اشتبہ علیہ علی فضل کافل یتیم یطعمہ ویسقیہ کفضل الشمس
علی السہی وایضا عن ابی محمد الحسن العسکری علیہما السلام قال قال الحسین بن علی علیہما السلام من کفل لنا یتیما قطعتہ
عنا محنتنا باستتارنا فواساہ من علومنا التی سقطت الیہ حتی ارشدہ وہداہ قال اللہ عز وجل یا ایہا العبد الکریم المواسی
انا اولی بالکرم منک اجعلوا لہ یا ملائکتی فی الجنان بعدد کل حرف علمہ الف الف قصر وضموا الیہا ما یلیق بہا من سائر النعم
وایضا عن محمد بن علی الباقر علیہما السلام قال العالم کمن معہ شمعۃ یضیئ للناس فکل من ابصر بشمعتہ دعا لہ بخیر
کذلک العالم معہ شمعۃ یزیل ظلمۃ الجہل والحیرۃ فکل من اضاءت لہ فخرج بہا من حیرۃ او نجا بہا من جہل فہو من عتقائہ
من النار واللہ یعوضہ عن ذلک بکل شعرۃ من اعتقہ ما ہو افضل لہ من الصدقۃ بمائۃ الف قنطار علی غیر الوجہ الذی امر اللہ
عز وجل بہ بل تلک الصدقۃ وبال علی صاحبہا لکن یعطیہ اللہ ما ہو افضل من مائۃ الف رکعۃ بین یدی الکعبۃ وایضا عن موسی
ابن جعفر علیہما السلام فقیہ واحد یتفقد یتیما من ایتامنا المنقطعین عنا وعن مشاہدتنا بتعلیم ما ہو محتاج الیہ اشد
علی ابلیس من الف عابد لان العابد ہمہ ذات نفسہ فقط وہذا ہمہ مع ذات نفسہ ذات عباد اللہ وامائہ لینقذہم من ابلیس
ومردتہ فلذلک ہو افضل عند اللہ من الف عابد والف الف عابد واذا لاح عندک واتضح لدیک وانکشف ہذا المعنی بین
یدیک فاعلم رحمک اللہ تعالی ان افضل العلوم قدرا وارجحہا شرفا وانفع المطالب حالا ومالا وارفع المناقب منقبۃ وکمالا
واکمل المناصب نبہۃ وجلالا وافضل الرغائب ابہۃ وجمالا ہو المعارف الدینیۃ والمعالم الیقینیۃ اذ بہا وعلیہا الفوز بالسعادۃ
العظمی والکرامۃ الکبری فی الاخرۃ والاولی والکافل لتلک المعارف انما ہو العلم الکلام وہو بین العلوم کالشمس بین النجوم
رفیع قدرۃ عظیم خطرۃ اعلاہا شانا واقوہا برہانا واوثقہا بنیانا واوضحہا تبیانا فانہ ماخذہا واساسہا والیہ یستند اقتباسہا
واقتناصہا التمسک بہ یخرج من حیرۃ الضلالۃ ولا یحوم حول المتشبث بہ شبہۃ وجہالۃ یفتح بہ عن القلوب الاقفال وینتزع
الرقاب عن قلائد التقلید والاغلال بہ یتقوی المجادلون بالحق من الکلام ویبلغون غایۃ کل مرام وبالاستعانۃ بہ یفحم المبرزون فی
الاحتجاج کل متعسف مرتاب من اہل اللجاج یناوون الخصوم فتعلو درجاتہم ویذبون عن الدین المبین فیرتفع منازلہم وشرافاتہم
کما شہدت بہ ائمتہم وساداتہم ففی الاحتجاج للطبرسی باسنادہ عن جعفر بن محمد الصادق علیہما السلام قال علماء شیعتنا
مرابطون فی الثغر الذی یلی ابلیس بمقاربتہ یمنعونہم عن الخروج علی ضعفاء شیعتنا وعن ان یتسلط علیہم ابلیس وشیعتہ النواصب

۵۱ ییتم بالضم الانفراد وبعدان البلوغ ویحرک الی ان یقال تیتم ۱۲
۵۲ غریب وعلم تماویفقح و یوبیم ق ۱۲
۵۳ ذبیہ کمدیہ حفرہ تحفرللصید یغطی راسہا بما یستر ما یتقع فیہا ۱۲
۵۴ السہی کوکب خفیا فی بنات النعش الصغری ۱۲
۵۵ الشمع محرکۃ وتسکین المیم مولد ہذا الذی یستصبح بہ او موم العسل ۱۲ ق

الا فمن انتصب بذلك من شيعتنا كان افضل ممن جاهد الروم والترك والخزر الف الف مرة لانه يدفع عن اديان محبينا ودينا وذلك يدفع عن ابدانهم وايضا عن علي بن محمد عليهما السلام قال لولا من يبقى بعد غيبة قائمكم عليه السلام من العلماء الداعين اليه والدالين عليه والذابين عن دينه بحجج الله والمنقذين لضعفاء عباد الله من شباك ابليس ومردته ومن فخاخ النواصب لما بقي احد الا ارتد عن دين الله عز وجل ولكنهم الذين يمسكون ازمة قلوب ضعفاء الشيعة كما يمسك صاحب السفينة سكانها اولئك هم الافضلون عند الله عز وجل وايضا عنه عليه السلام قال ياتي علماء شيعتنا القوامون بضعفاء محبينا واهل ولايتنا يوم القيمة والانوار تسطع من تيجانهم على راس كل واحد منهم تاج بهاء قد انبثت تلك الانوار في عرصات القيمة ودورها مسيرة ثلثمائة الف سنة فشعاع تيجانهم ينبث فيها كلها فلا يبقى هناك يتيم قد كفلوه ومن ظلمة الجهل علموه ومن حيرة التيه اخرجوه الا تعلق بشعبة من انوارهم فرفعتهم الى العلو حتى يحاذي بهم فوق الجنان ثم ينزلهم على منازلهم المعدة في جوار استاذيهم ومعلميهم وبحضرة ائمتهم الذين كانوا اليهم يدعون ولا يبقى ناصب من النواصب يصيبه من شعاع تلك التيجان الا عميت عيناه واصمت اذناه واخرس لسانه ويحول عليه اشد من لهب النيران فيحملهم حتى يدفعهم الى الزبانية فيدعونهم الى سواء الجحيم وايضا عن ابي الحسن العسكري عليه السلام قال ان محبي محمد صلى الله عليه واله مساكين مواساتهم افضل من مواساة مساكين الفقراء وهم الذين سكنت جوارحهم وضعفت قواهم عن مقاتلة اعداء الله الذين يعيرونهم بدينهم ويسفهون احلامهم الا فمن قواهم بفقهه وعلمهم حتى ازال مسكنتهم ثم سلطهم على الاعداء الظاهرين من النواصب وعلى الاعداء الباطنين وهم ابليس ومردته حتى يهزموهم عن دين الله ويذودوهم عن اولياء آل رسول الله صلى الله عليه واله حول الله تعالى تلك المسكنة الى شياطينهم فاعجزهم عن اضلالهم قضى الله تعالى بذلك قضاء حقا على لسان رسول الله صلى الله عليه واله وقال ابو محمد الحسن بن علي العسكري عليهما السلام قال علي بن ابي طالب عليه السلام من قوى مسكينا في دينه ضعيفا في معرفته على ناصب مخالف فافحمه لقنه الله يوم يدلى في قبره ان يقول الله ربي ومحمد نبيي وعلي وليي والكعبة قبلتي والقران بهجتي وعدتي والمومنون اخواني فيقول الله عز وجل ادليت بالحجة فوجبت لك اعالي درجات الجنة فعند ذلك يتحول عليه قبره انزه رياض الجنة وقال ابو محمد عليه السلام قالت فاطمة عليها السلام وقد اختصم اليها امرأتان فتنازعتا في شيء من امر الدين احدهما معاندة والاخرى مومنة ففتحت على المومنة حجتها فاستظهرت على المعاندة ففرحت فرحا شديدا فقالت فاطمة عليها السلام ان فرح الملائكة باستظهارك عليها اشد من فرحك وان حزن الشيطان ومردته بحزنها عنك اشد من حزنها وان الله عز وجل قال للملائكة اوجبوا لفاطمة بما فتحت على هذه المسكينة الاسيرة من الجنان الف الف ضعف مما كنت اعددت لها فاجعلوا هذه سنة في كل من يفتح على اسير مسكين فيغلب معاندا مثل الف الف ما كان له معدا من الجنان وقال ابو محمد عليه السلام قال الحسن بن علي بن ابي طالب عليهما السلام وقد حمل اليه رجل هدية فقال له ايما احب اليك ان ارد عليك بدلها عشرين ضعفا عشرين الف درهم او افتح لك بابا من العلم تقهر فلان الناصبي في قريتك تنقذ به ضعفاء اهل قريتك فان احسنت الاختيار جمعت لك الامرين وان اساءت الاختيار خيرتك لتاخذ ايهما شئت فقال يا ابن رسول الله صلى الله عليه واله فثوابي في قهري لذلك الناصب واستنقاذي لاولئك الضعفاء من يده قدره عشرون الف درهم قال بل اكثر من الدنيا عشرون الف الف مرة قال يا ابن رسول الله صلى الله عليه واله فكيف اختار الادون بل اختار الافضل الكلمة التي اقهر بها عدو الله واذوده عن اولياء الله فقال الحسن بن علي عليهما السلام قد احسنت الاختيار وعلمه الكلمة واعطاه عشرين الف درهم فذهب فافحم الرجل فاتصل خبره به فقال له اذ حضره يا عبد الله ما ربح احد مثل ربحك ولا اكتسب احد من الاوداء ما اكتسبت اكتسبت مودة الله اولا ومودة محمد ثانيا ومودة علي عليه السلام ثالثا ومودة الطيبين من آلهما رابعا ومودة ملائكة الله تعالى المقربين خامسا ومودة اخوانك المومنين سادسا واكتسبت بعدد كل مومن وكافر ما هو افضل من الدنيا الف مرة فهنيئا لك هنيئا وقال ابو محمد عليه السلام

قال جعفر بن محمد عليهما السلام من كان همّه فى كسر النواصب عن المساكين الموالين لنا اهل البيت يكسرهم عنهم ويكشف عن مخازيهم
ويبين عوارهم ويفخّم امر محمد واله صلى الله عليه واله جعل الله همم املاك الجنان فى بناء قصوره ودوره يستعمل بكل حرف من حججه
على اعداء الله اكثر من عدد اهل الدنيا املاكًا قوة كل واحد تفضل عن حمل السموات والارضين فكم من بناءٍ وكم من نعمة وكم من
قصور لا يعرف قدرها الا رب العالمين وقال ابو محمد عليه السلام قال على بن موسى عليهما السلام افضل ما يقدمه العالم من
محبينا وموالينا امامه ليوم فقره وفاقته وذلته ومسكنته ان يغيث فى الدنيا مسكينا من محبينا من يد ناصب عدو لله ولرسوله
يقوم من قبره والملائكة صفوف من شفير قبره الى موضع محله من جنان الله عز وجل فيحملونه على اجنحتهم يقولون مرحبا طوبى
لك طوبى لك يا دافع الكلاب عن الابرار ويا ايها المتعصب للائمة الاخيار وقال ابو محمد عليه السلام لبعض تلامذته لما اجتمع قوم من
الموالى والمحبين لال محمد صلى الله عليه واله بحضرته وقال يا ابن رسول الله صلى الله عليه واله ان لنا جارا من النصاب يؤذينا
ويحتج علينا فى تفضيل الاول والثانى والثالث على امير المومنين عليه السلام ويورد علينا حججا لا ندرى كيف الجواب عنها والخروج
عنها قال من يخلو هؤلاء اذا كانوا مجتمعين يتكلمون فتستمع عليهم فيستدعون منك الكلام فتكلم فافحم صاحبهم واكسر عزته
وفلّ حدّته ولا تبق له باقية فذهب الرجل وحضر الموضع وحضروا وكلم الرجل فافحمه وصيره لا يدرى فى السماء هو او فى الارض
قالوا ووقع علينا من الفرح والسرور ما لا يعلمه الا الله تعالى وعلى الرجل والمتعصبين له من الغم والحزن مثل ما لحقنا من السرور
فلما رجعنا الى الامام قال لنا ان الذين فى السموات لحقهم من الفرح والطرب بكسر هذا العدو لله كان اكثر مما كان بحضرتكم والذى
كان بحضرة ابليس وعتاة مردته من الشياطين من الحزن والغم اشد مما كان بحضرتهم ولقد صلى على هذا العبد الكاسر له ملائكة السماء
والحجب والكرسى وقابلها الله تعالى بالاجابة فاكرم ايابه واعظم ثوابه ولقد لعنت تلك الاملاك عدو الله المكسور وقابلها الله
تعالى بالاجابة واطال عذابه وشدد حسابه ونحو ذلك من الاخبار والاثار واذا عرفت ذلك فاعلم انه مع جلالة شان هذا
العلم وفخامة الامر بيان لاحد من المبرزين من حقه بالاجزل الاوفر فانى قد طالعت ما وقع الىّ من الكتب المصنفة فى هذا الفن ولم ار
ما فيه شفاء لعليل او رواء لغليل فان مختصرها قاصرة عن افادة المرام ومطوّلاتها مع الاسئام مدهشة للافهام منهم من
كشف عن مقاصده القناع ولكنه قنع من دلائله بالاقناع ومنهم من تلفق مغالطة لترويج رأئه ولا يدرى ان النقاد من وراءه ومنهم من
اقتصر على ذكر رؤس المسائل التى ادى اليها افكار السابقين ولا يدرى ان تقليد الاحياء لا يجوز فى اصول الدين فضلا عن قول
الميتين ومنهم من اقتصر لابطال كلام الخصوم على مجرد المنوع ومعلوم عند اولى الالباب ان هذا لا يسمن ولا يغنى من جوع
ومنهم من اقتصر لاثبات عقيدته على ما يصلح ان يكون بزعمه دليلا وبرهانا ولم ينقض ما يعده الخصوم لانفسهم حجة
وسلطانا ومنهم من ذكر الادلة وشبهات الخصوم لكن لم يحرر كما حرره المجادل الكلوم ومنهم من نقض على كلام علماء
الملة ولم ينقل عباراتهم فالخصم يجعله محل التهمة ولا يعرض عن هفواتهم نحو اسنى ذلك وذلك على ان كتبت كتابا اودعته
لب الالباب وميزت فيه القشر عن اللباب ولم ال جهدا فى تحرير المطالب وتقرير المذاهب وتركت الحجج تتخير ايضاحا
والشبهة تتضائل افتضاحا ونهضت فى النقد والتزييف والهدم والترصيف على نكت هى ينابيع التحقيق وفقر يهتدى الى
مظان التدقيق وجعلته سلما يرتقى به اعلى مراتب المكارم ووسيلة الى اقتناء غرر المحامد ودرر المراحم سطوره للتلالئات
عقود منضودة من اللالى النظيمة مضامينه العالية فى المكانة العلية والمنزلة العظيمة عقائده الحقة سفينة تركب المتمسك بها
النجاة من المهلكات ومطالبه الصادقة تقرب من رضى رب الارضين والسموات حججه البالغة احراز تاوى الى ركن شديد و
براهينه الواضحة تثوى فى قصر مشيد تفاسيره كزجاجة المصباح عند الاستصباح تبيانه الوافى جناح النجاح وبالجملة ان هذا الكتاب
الا مصباح يهتدى به الهائم فى معتكر حندس الضلال والذى يعبد اربابه من دون الله بالغدو والاصال موسس لقواعد الدين

على رغم من الكفرة المارقين يهتدى المهتدون به الى سبيل النجاح وللمجاهد انما هو ضرب القواضب وطعن الرماح ولعمري
صار هذا الكتاب بلسان حال ارشاده داعيا الى الله جل جلاله فى بلاده لعباده وواليا على كل كتاب صنف ولم يبلغ شرف بيانه هذا
وافادته وصار محجة واضحة لمن اهتدى بانواره وحجة تامة بالغة على من غفل من اتباع اثاره والحاصل ان هذا الكتاب الذي
لاريب فيه (اي اعطائه ١٢) مشتمل على حقائق ودقائق قد خلت عنها زبر المخالفين والموافقين ولا يكاد يوجد اثر منها في شيء من كتب الاولين و
الاخرين والحمد لله رب العالمين ثم اعلم رحمك الله تعالى ان امام الاشاعرة فخر الدين محمد بن عمر الرازي ذكر في مفتتح كتابه
نهاية العقول في تمييز كتابه عن سائر الكتب المصنفة في هذا الفن وجوها ثلثة فقال اولها الاستقصاء في الاسولة والجوابات و
التعمق في بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابه ربما كان اكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها اصحاب ذلك
المذهب فاني انما اوردت من كل كلام زبدته ومن كل بحث نقاوته حتى اني ان لم اجد لاصحاب ذلك المذهب كلاما يعول عليه و
يلتفت اليه في نصرة مذهبهم وتقرير مقالتهم استنبطت من نفسي اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك
المطلب وان كنا بالعاقبة نرد كل راي ونزيف كل روية سوى ما اختاره اهل السنة والجماعة ونبين بالبراهين الباهرة والادلة
القاهرة ان ذلك هو الذي يجب له الانقياد بالسمع والطاعة وثانيها استنباط الادلة الحقيقية والبراهين اليقينية المفيدة للعلم
الحقيقي واليقين التام لا الالزامات التي منتهى المقصود من ايرادها مجرد التعجيز والافحام وثالثها الترتيب العجيب والتلفيق
الانيق الذي يوجب التزام على ملتزمه ايراد جميع مداخل الشكوك والشبهات والاجتناب عن الحشو والاطناب وهذا كتاب
لا يعلمه الا من تقدم تحصيله لاكثر كلام العلماء ووقوفه على مجامع مباحث العقلاء من المحققين والمبطلين والموافقين والمخالفين
حتى يمكنه بعد ذلك فهم ما فيه من الادلة القطعية والشكوك العويصة التي فاقل ما تكلمت في المبادي والمقدمات بل اكثر العناية كان
مصروفا الى تلخيص النهايات والغايات انتهى وانا اقول لقد صدق الرازي في قوله انه استقصى في الاسولة والجواب الى اخرها
قال وكتابي هذا ايضا كذلك وله مزية اخرى وهي اني ذكرت فيه كلامه بعبارته حيث سلك مسلك خلاف اهل بيت النبي
صلى الله عليه واله فغوى وما ركب سفينتهم فغرق وهوى ثم نقضت ظهره بنقض كل من فقراته ورددت جل ما فيه من
الهذيان وهفواته واوضحت ان ما اتى به انما اتى به تعصبا وعنادا وارتكبه انما ارتكبه تعسفا ولجاجا وما دعاه الى ذلك الا حب الجاه
والرياسة ولذا ترى ان كل ما اتى به في نصرة الاشاعرة انما هو من قبيل الخرافة والجزافة والشاهد على ما قلنا هو الناقد البصير والله
الهادي واليه المصير وايضا لكتابي هذا فضل ومزية اخرى على كتابه فاني شفعت الادلة العقلية بالبراهين النقلية وبينت سخافة
ذلك في تضاعيف بعض مسائل التوحيد وكتابه عار في اكثر المواضع عن ذلك وايضا اني حيث كان كتابه عاريا عن بعض المسائل
في مبحث العدالة او في الامامة او في غيرها من المباحث وعن الوجوه التي تشبث اهل نحلته في نصرة مذهبهم اضفت من كتب
غيره من المخالفين ثم نقضته بوجوه شافية كافية كما لا يخفى على من له دراية ومهارة في العلم الكلام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام
ومما يجب التنبيه عليه والاستعذار هو اني نقلت في هذا الكتاب حيث احتيج الى النقل من عدة كتب من المخالفين والموافقين وكانت كثيرة من تلك النسخ المنقول
عنها سقيمة كثيرة الغلط ولم اتمكن الى الان من تحصيل نسخ صحيحة اخر والمراجعة اليها فان رزقنا الله تعالى ذلك ووفقنا له بذلك والا المرجو من
الخلان والاخوان ان لا يواخذوني بذلك ويقبلوا عذري فانهم احق بالقبول قبول المامول كيف ولي في ذلك اقتداء واسوة في بعض الاسلاف
الماضين ومنهم الشيخ علي بن عيسى الاربلي رحمة الله عليه حيث قال في خاتمة كشف الغمة اذ نقلت هذا الكتاب من عدة كتب ولم اتمكن من مراجعته
ولي على الناظر الدعاء لي بالرحمة واصلاح ما زاغ عنه النظر ولم يعد اليه الفكر والذي نقلته من كتاب الطبري كان من نسخة مقطوعة كثيرة الغلط والتصحيف والتحريف
والاحاديث فحققت منها اشياء بالاجتهاد واعلمت على مواضع ما عرفتها واخليت للمعوزة منها بياضا وانا من وراء نسخة احقق منها هذه المواضع
فان حصل فذاك والا فهو كل من يجب لله ذلك على يده انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم ان ما خرج هذا الكتاب على هذا النحو وسميته بمرآة العقول في علم الاصول

لان هذا الكتاب لاشتماله على ذكر اقوال اهل الملل المختلفة مظهر لكل صورة من الصور الخيالية لاهل المذاهب والآراء المتنوعة كما ان المرآة تكون مظهرا
للاشكال وصور والصور المحسوسة المتباينة ولان كتابي هذا ان الناظر الى انه محتو لجميع كل من تلك المذاهب وتضعف به وما لها وعليها ما يصلح لان تكون
آلة ووسيلة لملاحظة محاسن المذاهب او قبايحها فيتميز عند العقل الحسن عن القبيح كما ان المرآة يكون آلة لملاحظة في الاشكال من المحاسن والقبايح
فيتميز احديهما عن الاخرى ولان هذا الكتاب اذا نظر فيه الخبير البصير يطلع على ما في مذهبه من الخطأ والزلل على تقدير ان يكون كذلك فيمكن له اصلاح حاله باختيار
الحق كما ان الرائي في المرآة ينظر فيها فيطلع على بعض مقبحات المنظر فيصلحه صلاحا يزيد بذلك حسنا وبهاء ولقبته **بعماد الاسلام**
في علم الكلام ووجهه ظاهر نفعني الله تعالى بتربيته وسائر المومنين وهداني واياهم الى الصراط المستقيم وجعله لله تعالى من افضل القربات ومن الباقيات الصالحات
اللهم اني ادعوك في دعاء المخلصين ان تهدني هدى المهتدين وارزقني اجتهاد المجتهدين ولا تجعلني من الغافلين المبعدين واغفر لي يوم الدين وها انا اقول
ثانيا الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد خاتم النبيين وعلى ابن عمه سيد الوصيين وامير المومنين وعلى اولاده الائمة
المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين اما بعد فان كتابي مرتب على خمسة مقاصد وخاتمة **المقصد الاول** ففي التوحيد وفيه مقاصد
وفصول اما **المقصد الاولى** ففي ذكر حديث وما يتعلق بالفاظه وتوضيح بعض المطالب المستفادة منه وانما بنيت على ذكر ذلك الحديث في
عنوان هذا المقصد وكذا على ذكر كل حديث في عنوان باقي المقاصد الثمين بكل واحد من تلك الاحاديث والتنبيه من اول الامر على ان كل ما ذهبنا
اليه انما هو مذهب اصحاب العصمة والطهارة الذين امرنا الله تعالى بالتمسك بهم وركوب سفينتهم عليهم الصلوة والسلام فاقول روى الشيخ الصدوق رحمه الله
عليه في كتاب التوحيد عن علي بن احمد بن عمران الدقاق رحمه الله وعلي بن عبد الله الوراق قالا حدثنا محمد بن هرون الصوفي قال حدثنا ابو تراب عبيد الله بن موسى الروياني
عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني قال دخلت على سيدي علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب صلوات الله
عليهم فلما بصرني قال مرحبا بك يا ابا القاسم انت ولينا حقا قال فقلت له يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله اني اريد ان اعرض عليك
ديني فان كان مرضيا ثبت عليه حتى القى الله عز وجل فقال هاتها يا ابا القاسم فقلت اني اقول ان الله تبارك وتعالى واحد ليس كمثله شيء خارج
من الحدين حد الابطال وحد التشبيه وهو انه ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر بل هو مجسم الاجسام ومصور الصور وخالق الاعراض والجواهر
ورب كل شيء ومالكه وجاعله ومحدثه وان محمدا عبده ورسوله خاتم النبيين فلا نبي بعده الى يوم القيمة واقول ان الامام والخليفة وولي الامر من بعده امير المومنين
علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي ثم جعفر بن محمد ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي ثم انت يا مولاي فقال
عليه السلام ومن بعدي الحسن ابني فكيف للناس بالخلف من بعده قال فقلت وكيف ذاك يا مولاي قال لانه لا يرى شخصه ولا يحل ذكره باسمه حتى يخرج
فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما قال فقلت اقررت واقول ان وليهم ولي الله وعدوهم عدو الله وطاعتهم طاعة الله ومعصيتهم
معصية الله واقول ان المعراج حق والمسألة في القبر حق وان الجنة حق والنار حق والصراط حق والميزان حق وان الساعة آتية لا ريب فيها وان
الله يبعث من في القبور واقول ان الفرائض الواجبة بعد الولاية الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال علي
بن محمد عليهما السلام يا ابا القاسم هذا والله دين الله الذي ارتضاه لعباده فاثبت عليه ثبتك الله بالقول الثابت في الحيوة
الدنيا والاخرة انتهت عبارة الحديث اعلموا وفقنا الله تعالى واياكم معاشر المومنين وثبتنا الله واياكم بالقول الثابت في الحيوة
الدنيا والاخرة هذا الحديث الشريف مشتمل على جل عقائد الشيعة الامامية ومعظم الاصول الاثنا عشرية ولذلك المعصوم
عليه السلام حسنه واثنا عليه وقال مشيرا اليه هذا دين الله الذي ارتضاه فلا باس في بسط الكلام لشرح هذا الحديث تحقيقا
للمقام فنقول وبالله التوفيق قوله فلما بصرني اي رآني قال الفيروزآبادي في القاموس بصر به ككرم وفرح بصرا وبصارة وتبصرة نظر وفي المجمع قوله تعالى
بصرت بما لم يبصروا اي رأيت ما لم يروه قوله مرحبا بك المرحب اما مصدر ميمي من رحب ككرم وسمع رحبا بالضم ورحابة اي اتسع واما اسم بمعنى
الرحب بالضم وهو السعة ونصبه على الاول على المصدرية اي رحبت بلادكم مرحبا كما هو منقول عن المبرد وعلى الثاني انه مفعول به للفعل المحذوف ولزوما
سماعا كاهلا وسهلا وهو الاشهر نقل في مجمع البحرين عن بعض انه قال هذه الكلمة تكلم بها العرب مخاطبين بها من حل بهم من وافد وسايغ خبر او قاصد حاجة والبائع بك على معنى

للقضا او للبینة التعب بلا داء سبب ومحبوك او سقما مکان آنشی علی الشهرة وانظا انه للالتصاق اتی سعة واهلا بک فلا تستوحش کما یقال به داء

به انس والله یعلم قوله علیه السلام انت ولینا حقا حقا لفظ الولی لمعان عدیدة والمناسب هنا المحب فی الصدق والنصیر والحق الصدق

الثبوت قیل فی الفرق بین الصدق والحق ان الاول عبارة عن مطابقة القضیة او الحکم للواقع والثانی عبارة عن مطابقة الواقع الخبر

الفرق بین الصدق والحق اعتباری ونصبه علی انه مفعول مطلق وقع مضمون جملة لها من حیث هی محتمل غیره ویسمی هذا

النوع من المفعول المطلق تاکید الغیره وهذا المدح من المعصوم علیه السلام یدل علی جلالة شان سیدنا عبد العظیم رحمة الله علیه

ایضا یدل علی جلالته ما روی الشیخ الصدوق علیه الرحمة باسناده عمن دخل علی ابی الحسن علی بن محمد الهادی علیهم السلام

من اهل الری قال دخلت علی ابی الحسن العسکری علیه السلام فقال این کنت قلت زرت الحسین علیه السلام قال اما انک لو

زرت قبر عبد العظیم عندکم لکنت کمن زار الحسین بن علی علیهما السلام وغیر ذلک من الامور الکثیرة کما هو مشروح فی کتب الرجال

قوله رحمه الله علیه انی ارید ان اعرض علیک دینی معنی العرض الظهور اذا کان صلته باللام والاظهار اذا کان بعلی من باب ضرب

یضرب فالمراد به هنا هو الاظهار والدین وضع الهی لاولی الالباب یتناول الاصول والفروع وهو والشرعة بالکسر والشرع والشریعة

بمعنی قال فی مجمع البحرین الشریعة ما شرع الله لعباده وافترضه علیهم ولما کان الدین نظرا الی مصادیقه بحسب اختلاف الاراء حقا

باطلا ولذا افتقر السید عبد العظیم الی العرض والتصحیح قوله رحمة الله علیه انی اقول ان الله تبارک وتعالی واحد المراد

من القول اما التکلم فینبغی ان یقید بصمیم القلب ونحوه حذف لقیام القرینة او المراد به الاذعان مجازا اطلاقا للمسبب

علی السبب او الحکم فانه یطلق بطریق المجاز علیه وعلی کثیر من الافعال وجاء لمعان کثیرة اخر عن ابن الانباری انه قال یقول العرب قال

بمعنی تکلم وبمعنی اقبل وبمعنی مال وبمعنی ضرب وبمعنی غلب اما لفظ الله فقد وقع الاختلاف الکثیر بین العلماء فیه من حیث

الاصل والاشتقاق وتعیین المشتق منه ومن حیث کونه وصفا او اسما او علما او لا حتی قیل کما تحیرت الاوهام فی ذاته

وصفاته فکذا تحیرت فی لفظ الدال علیه فنقول قال سیبویه بحسب احد قولیه ان اصله إله علی وزن فعال فحذفت الفاء

التی هی الهمزة اعتباطا وعوض عنها الالف واللام ولذلک قیل یا الله بالقطع ولو کانت غیر عوض لم تثبت الهمزة فی الوصل کما

لم تثبت فی غیر هذا الاسم ای علی خلاف القیاس ۱۲ ویؤید هذا القول ما فی الکافی باسناده عن هشام بن الحکم انه سال ابا عبد الله علیه السلام عن

اسماء الله واشتقاقها الله مما هو مشتق فقال یا هشام الله مشتق من اله والاله یقتضی مالوها الحدیث والقول الاخر لسیبویه

ان اصله لاه علی وزن فعل فالحق به الالف واللام یدل علیه قول الاعشی کحلفة من ابی رباح ٭ یسمعها لاهه الکبار وقال

بعضهم اصله الاله معرفا فنقلت حرکة الهمزة الی اللام وحذفت وعلی هذا یشکل التعویض فیرد علیه یا الله اما الاشتقاق

فقال الخلیل انه اسم موضوع غیر مشتق کما سیجیء ومنهم من قال انه مشتق ثم اختلفوا فی اشتقاقه فعلی القول الاول من قولی سیبویه

قیل ان الاله الذی هو اصل الله مصدر بمعنی المفعول کالکتاب بمعنی المکتوب من باب اله الاهة ای عبد عبادة ومنه تاله

واستاله وعلی هذا الفرق بین الاصل والفرع ان الاله بحسب اصل الوضع شامل لکل معبود لانک عرفت ان بابه المجرد بمعنی

العبادة لکن بحسب الغلبة لا یستعمل الا فی المعبود بالحق ای لهذا المفهوم الکلی والله مختص بالغلبة بما صدق علیه هذا المفهوم فی

الواقع وهو الذات المستجمعة لجمیع الصفات الکمالیة وقیل من اله اذا تحیر اذ العقول یتحیر فی معرفته فیکون الاله بمعنی مالوه

فیه وقیل من لهت الی فلان ای سکنت الیه لان القلوب تطمئن بذکره والارواح تسکن الی معرفته فالاله بمعنی مالوه الیه وقیل

من اله اذا فزع من امر نزل الیه اذ العائذ یفزع الیه فالاله بمعنی المالوه الیه کما یقال للموتم به امام وقیل من اله الفصیل اذا

ولع بامه اذ العباد مولعون بالتضرع الیه فی الشدائد وقیل الاله الذی هو اصل الله ولاه من وله اذا تحیر

وتخبط عقله فقلبت الواو همزة لاستثقال الکسرة علیها استثقال الضمة فی وجوه وهذا کاشاح واعاء ویرده الجمع علی آلهة

فی تحقیق لفظ الله

دون اولهة امّا على القول الاخر لسيبويه فيكون اصله مصدراً لاه يليه ليهاً ولاهاً اذا احتجب وارتفع على كل شيء وعمّا لا يليق
به فالمصدر بمعنى الفاعل اما على القول بانّ اصله الاله معرّفاً فالظاهر ان جميع الاحتمالات التى ذكرت فى الاول قول السيبويه يتاتى
فيه ايضاً واذا عرفت ذلك فاعلم انّهم اختلفوا فى ان الله هل هو وصف ام اسم ولابد قبل نقل مستمسك الفريقين من بيان
مناط الاسمية والوصفية فنقول قال السيّد الشريف والفاضل التفتازانى على ما نقل حاصله حامى الملة والدين السيد نور الله
الشوستري رحمة الله عليه فى حاشيته على تفسير القاضى انّ الاسماء على اربعة اقسام لانه اما موضوع لذات مبهمة باعتبار معنى
يقوم بها حتى يتركب مدلوله منهما وهو الصفة البحت كالمعبود مثلاً او موضوع لذات معينة بلا ملاحظة معنى وهو
الاسم الغير المشتبه بالصفة كالرجل او موضوع لها مع ملاحظة معنى وذلك على قسمين لانه اما ان يكون ذلك المعنى خارجاً
عن الموضوع له باعثاً على تعين الاسم بازائه كالاحمر اذا جعل علماً للموجود فيه حمرة او داخلاً فى الموضوع له حتى يتركب الموضوع
له من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الزمان والمكان والالة وكالامام للموتم به والكتاب للشئ المكتوب وهذان القسمان ايضاً
من الاسماء لكن قد يشتبهان بالصفة والقسم الاخير اشد التباساً بها ويستدل على انّ المقصود ابهام الذات او تعينها بان
الاول لا يوصف ويوصف به والثانى بالعكس انتهى محصله واذا تقرر ذلك فاعلم ان بعض القائلين باسمية الله قالوا بانه
علم غير مشتق اذ ليس يجب فى كل اسم ان يكون مشتقاً والا لتسلسل وهذا هو قول الخليل والزجاج واختاره الرازي واحتجوا
بانه يوصف ولا يوصف به وفيه انه لا يقتضى العلمية بل يكفيه الاسمية والوصفية الغالبة وبانه لو كان وصفاً لم يكن قول
لا اله الا الله توحيداً مثل لا اله الا الرحمن ويرد عليه انه لا يلزم من عدم كونه وصفاً كونه علماً والمدعى انّما هو ذلك وانه يكفى فى
التوحيد عدم جواز اطلاقه على غير ذات الواجب لوجود الخالق للعالم عند المسلمين والكفار قبل البعثة وبعدها بخلاف الرحمن
لوجود رحمن اليمامة عندهم وايضاً احتجوا بانه لابد للواجب من اسم يجرى عليه صفاته ولا يصلح له ممّا يطلق عليه سواه و
الجواب انه يكفى للاجراء الوصفية الغالبة بحيث لا يستعمل فى غيره كالنجم والثريا ويفهم من كلام بعضهم انه علم وان كان
مشتقاً لا يبعد ان يكون مذهب الزمخشرى انه اسم غلب فى ذات الواجب كما قال فى الاله وبعضهم قالوا انه وصف غلب بحيث
صار كالعلم لانه لو دلّ على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله هو الله فى السموات معنى صحيحاً كما لا يصحّ هو زيد فى الدار
ولا يخفى عليك ان المعنى كما هو معتبر مع الذات فى الوصف كذلك معتبر سبباً او شطراً فى القسمين الاخيرين من الاسم كما عرفت من
كلام السيد شريف والتفتازانى وكما يضمحل ذلك المعنى عند كون الاسم علماً لما هو المعنى فيه او غالباً فيه كذلك يضمحل فى الوصف الغالب
فلو جاز تعلق الجار بالله على تقدير كونه وصفاً غالباً فى قوله تعالى هو الله فى السّموات لجاز تعلقه به مع كونه اسماً معتبراً فيه معنى
الالوهية بلا فرق فتعين من هنا استفادة معنى الالوهية من الله اما لانه وصف غلب او لانه اسم كذلك هذا بحسب الظن والتخمين
دون الجزم واليقين فالله الموفق والمعين اما الوحدة فلا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور كما صرح به المحققون
ومن تعريفها اللفظي كونها مبدء للكثرة واعلم انه يظهر من بعض الاحاديث وكلام العلماء ان الوحدة على قسمين عددية
وغير عددية والله تعالى لا يوصف بالوحدة العددية منها ما رواه الشيخ الصدوق رحمة الله عليه فى التوحيد باسناده عن المقدام
بن شريح بن هانى عن ابيه قال ان اعرابياً قام يوم الجمل فقال يا امير المومنين عليه السلام اتقول ان الله واحد قال فحمل الناس عليه
وقالوا يا اعرابي اما ترى ما فيه امير المومنين من تقسم القلب فقال امير المومنين دعوه فان الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده
من القوم ثم قال يا اعرابي ان القول فى ان الله عز وجل واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل ووجهان يثبتان
فيه فاما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز عليه لان ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الاعداد
اما ترى انه كفر من قال ثالث ثلثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجلّ ربنا

بيان مناط الاسمية والوصفية

فى تحقيق معنى الوحدة

بيان معاني الواحد

عن ذلك وتعالى واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل انه هو عز وجل واحد ليس له في الاشياء شبيه كذلك ربنا وقول القائل انه ربنا عز وجل احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل وهذا بحسب الظاهر ينافي قول المعصوم عليه السلام في الصحيفة السجادية لك يا الهي وحدانية العدد فنقول قولنا الله واحد له معان كثيرة بعضها يصح وبعضها يجب الاذعان بها وبعضها يحرم اما الذي يصح فبمعنى ان مفهوم الوصف لعنوانه لم يتكثر فيما صدق عليه فبهذا المعنى كل شيء واحد حتى المفهومات التي يعرض لنفسها مثل الكلي والنوع والجنس وامثال ذلك فانه يقال الكلي كلي واحد والشيء شيء واحد والجنس جنس واحد فان الكلية لم تتكرر في محلها الذي هو الكلي بان يقوم الكليتان به بل التكرر هنا باعتبار ان احدهما داخل في حقيقة المحل والاخر قائم بالمحل ولذا لم يلتفت مولانا امير المؤمنين عليه السلام الى الوحدة بهذا المعنى والثاني انه تعالى واحد وفرد من المفهومات العامة مثل ان يقال ان الله واحد من الاشياء او من الموجودات وهذا المعنى ايضا كالاول والثالث ان الله تعالى واحد بمعنى ان معنى الالوهية المستفاد من اسم الله لم يتكرر ولم يتكثر في الواقع اي لم يوجد له فرد اخر غير الله تعالى والتوحيد بهذا المعنى واجب ويلحق بذلك التوحيد بمعنى انه ليس له صانع للعالم وواجب الوجود وانما قلنا بالحاقه به لان هذا المعنى لا يستفاد من قولنا الله واحد الا بمعاونة المقام لان مآله ان الله واحد من حيث صانعيته للعالم ومن حيث كونه واجب الوجود والمتصوفة تدرج بهذا التوحيد التوحيد الذي هو نفي الوجود عن غيره تعالى وان غيره تعالى ليس بموجود وان كل ما هو موجود هو الله تعالى وانه ليس في الدار غيره ديار وهذا كفر بالله تعالى وقد ابطلنا مسلكهم في كتابنا الشهاب الثاقب المشتمل على تحقيقات انيقة وتنقيحات رشيقة من شاء فليرجع اليه والظاهر ان هذا هو المعنى الثالث الذي ذكره مولانا جناب امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاعرابي والرابع انه واحد من حيث الاجزاء الذهنية والخارجية اي ليس فيه كثرة لا بحسب الاجزاء الخارجية ولا الذهنية ولا بحسب تعدد الصفات وهذا هو المعنى الرابع في كلامه عليه السلام الواجب على المكلفين الايمان به والخامس انه واحد بمعنى انه فرد من افراد الجنس او النوع او الصنف والتوحيد بذلك المعنى في حقه تعالى ممتنع فانه ضد التوحيد بالمعنى الرابع لان كون الشيء فردا للنوع وكون النوع حقيقة النوعية لا يتصور بدون التركيب وهكذا حال الجنس والصنف وهذا هو المعنى الثاني للتوحيد في كلامه صلوات الله عليه والسادس ان يكون المراد به انه تعالى اول الالهة ولا شك في ان الواحد بذلك المعنى لا يتصور ما لم يكن له الثاني فهذا ايضا ممتنع في حقه تعالى كالخامس وهكذا كونه اول بحسب صانعية العالم وواجبية الوجود وسائر صفاته المختصة به تعالى وهذا هو المعنى الاول للتوحيد في كلامه عليه السلام اما اذا لم يكن لصفة مختصة به تعالى فيجوز ان يكون الله تعالى اول والثاني بحسب اعتبار المعتبر مثلا تقول في وقت العد اول الموجودات واول الاشياء هو الله تعالى والثاني القلم مثلا فنقول سيدنا عبد العظيم رحمه الله تعالى في الحديث يحمل على ما هو الواجب في التوحيد بمساعدة المقام فحاصل قوله الله واحد لا اله الا الله ولا واجب الوجود سواه ولا صانع للعالم الا هو لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم واتضح من هنا ان الوحدة التي تصدق في حقه تعالى لا تصدق في غيره تعالى فان غيره ان كان واحدا من جهة لا بد ان يكون متكثرا من جهة اخرى ادناه كونه مجمع الوجوب والامكان فلعل معنى قوله عليه السلام في الصحيفة السجادية لك وحدانية العدد ان لك كمال الوحدانية العددية وهذا من خواص جبروتك دون غيرك من المخلوقات ووجه النسبة الى العدد انما هو ليكون للتوضيح دون التخصيص والله تعالى يعلم فقوله ليس كمثله شيء هذا اقتباس من قوله تعالى في سورة حم عسق ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وحاصله نفي وجود مثله تعالى بتقريب الكناية والفرق بين الكناية والمجاز ان الكناية لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه كما هو في قولهم فلان طويل النجاد فانه كناية عن طويل القامة فهو مراد مع ارادة طول النجاد ايضا وفي المجاز لا يجوز ارادته معه فالمراد من نفي مثل مثله تعالى نفي مثله تعالى كما هو المراد من ليس كالله شيء الا انه ابلغ منه لانه اذا نفي عن يسد مسده وعمن هو على اخص اوصافه فقد نفاه عنه ونظيره قولك للعربي العرب لا تخفر الذمم فانه ابلغ من قولك

كلام متعلق بتفسير ليس كمثله شيء

٥٨

انك لاتحصي و نحو هذا قوله تعالى بل يداه مبسوطتان فان معناه بل هو جواد من غير تصور يد ولا بسطها لانها وقعت عبارة عن
الجود لايقصد من شيئا اخر حتى انهم استعملوها فيمن لا يد له فكذلك استعمل هذا فيمن له مثل ومن لا مثل له وقيل ان كلمة
التشبيه كررت للتاكيد كما فيمن قال فاصبحوا مثل كعصف ماكول هذا حاصل ما قاله الزمخشري في تفسيره وهذا الاقتباس
بعد قوله الله تبارك وتعالى واحد يمكن ان يكون للتوضيح بان يكون المراد من الوحدة معنى يشتمل على نفي المثل بحسب الحقيقة
النوعية او الجنسية او بحسب اخص صفاته كالالوهية والواجبية والخالقية ومن المثل للموجود الشريك للاخر فيما يجب ويمتنع
ويجوز كما هو مصطلح المتكلمين فان نفي المثل بهذا المعنى لازم للوحدة بذلك المعنى وهكذا اذا اريد بالمثل المشترك في تمام
الماهية كزيد بنسبة عمرو مثلا على مصطلح الفلاسفة فان نفي الخاص اعم من نفيه ثم يمكن ان يكون الاقتباس تاسيسا بان
يوخذ الوحدة بمعنى غير مستلزم لمعنى المثل المذكورين قوله خارج من الحدين حد الابطال وحد التشبيه حد الابطال هو عدم
اثبات الوجود والصفات الكمالية والفعلية والاضافية له تعالى وحد التشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات
وعوارض الممكنات كذا قيل وهو الظاهر قوله وهو انه ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر الظاهر ان ضمير هو راجع الى كونه تعالى

بيان معنى الجسم والصورة والعرض والجوهر

خارجا من الحدين والجملة مسوقة لبيانه الجسم قيل هو كل شخص مدرك وفي كتاب الخليل نقلا عنه الجسم البدن واعضاؤه
من الناس والدواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق وعن ابي زيد الجسم الجسد هكذا في مجمع البحرين هذا بحسب اللغة
اما بحسب الاصطلاح فالجسم عند الاشاعرة الجوهر القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجوهرين الفردين وعند المعتزلة
ما له طول وعرض وعمق وعند الفلاسفة هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة وان لم يقبل الانقسام بالفعل
اما الصورة فهي الشكل على ما نص عليه صاحب القاموس والشكل هو ما يعبر بالفارسية به پيكر وفي الاصطلاح الشكل هو الهيئة
الحاصلة من جانب الحد او الحدود والصورة بحسب الاصطلاح هو ما يكون الشئ به بالفعل كالصورة الجسمية بنسبة الجسم
والصورة النوعية بنسبة احد الاجسام المعدنية والنباتية وامثالهما والعرض هو الممكن الموجود في الموضوع والجوهر
هو الممكن الموجود لا في الموضوع قال بعض المحققين الجوهر يقال في عرف العلماء بالاشتراك اللفظي على معان احدها
حقيقة الشئ وذاته والثاني الموجود المغني عن المحل الثالث الشئ الذي اذا وجد في الاعيان كان لا في موضوع الرابع
القابل للصفة الخامس ما يكون موردا للصفات المتعاقبة والجوهر بالمعنى الاول والثاني صادق على الله اذ له حقيقة
غنية في الوجود عن المحل وغير صادق عليه بالمعنى الثالث اذ وجوده نفس حقيقته لا غيرها ولا بالمعنى الرابع والخامس لما
سنبين انه ليس له صفة تزيد على ذاته فيقبلها ذاته ويكون معروضة لها لكن لما كانت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد
اذن من الشارع في اطلاق هذا اللفظ عليه لم يمكن اطلاقه في حقه مطلقا اما بالاعتبارين الاولين فمن جهة اللفظ فقط
واما بالاعتبارات الباقية فمن جهة اللفظ والمعنى معا انتهى كلامه بعبارته والحال كما قال قوله بل هو مجسم الاجسام
ومصور الصور وخالق الاعراض والجواهر ورب كل شئ ومالكه وجاعله ومحدثه الرب في الاصل بمعنى التربية وهي تبليغ الشئ
الى كماله شيئا فشيئا ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب كقولك نم ينم فهو نم
ثم سمي به المالك لانه يحفظه ويربيه وقوله جاعله يشعر بظاهره بحقية الجعل البسيط كما يدل عليه قوله تعالى جعل
الظلمات والنور وهذا هو المذهب المنصور قوله محدثه اشارة الى حدوث العالم اعلم ان العدالة اصل من اصول
الدين بحيث يحكم بعدم ايمان من لا يؤمن به وفي كلام السيد ليس التصريح به فلعل العدالة لازمة لكونه تعالى ربا
اذ التربية لا تتم بدون العدالة والله تعالى يعلم قوله وان محمدا عبده ورسوله خاتم النبيين فلا نبي بعده الى يوم القيمة
النبي هو الانسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر اعم من ان يكون له شريعة كمحمد صلى الله عليه واله او ليس له شريعة

يحيى قيل سمي نبيا لانه انبئ عن الله تعالى اى اخبر فعيل بمعنى مفعول وقيل هو من النبوة والنباوة لما ارتفع من الارض والمعنى انه ارتفع وشرف على سائر الخلق فاصله غير الهمز وغير ذلك وفرق بينه وبين الرسول فان الرسول هو المخبر عن الله بغير واسطة احد من البشر وله شريعة مبتدأة كآدم او ناسخة كمحمد صلى الله عليه وآله وسلم والنبي قد يخلو عن ذلك وبان النبي هو الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك والرسول هو الذي يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين وبان الرسول قد يكون من الملائكة بخلاف النبي قوله واقول ان الامام والخليفة وولي الامر من بعده امير المومنين علي بن ابيطالب عليه السلام الامام اسم لمن يؤتم به وفي الاصطلاح رئيس عام في امر الدنيا والدين خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد يطلق الامامة على مطلق الرياسة العامة بدون قيد النيابة كما يدل عليه قوله تعالى مخاطبا لابراهيم على نبينا وعليه السلام اني جاعلك للناس اماما وقد ورد في رواية الشحام في الكافي ما يدل على افضلية منصب الامامة على النبوة وقال بعض العلماء الولاية عبارة عن كون الانسان ملهما ببعض الاعمال وفي الائمة من ان يؤمر بالتبليغ فنسبة الولاية الى الامامة كنسبة النبوة الى الرسالة وقوله ان المعراج المراد به عروج النبي صلى الله عليه وآله بجسده الشريف الى السماء كما ياتي تفصيله انشاء الله تعالى قوله الجنة حق والنار حق المراد بهما دار الثواب والعقاب قوله الصراط حق والمراد به هنا الجسر الممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف قوله الميزان حق يعني به الذي له كفتان ولسان وشفتان قوله والامر بالمعروف والنهي عن المنكر المعروف هو الواجب والمندوب والمراد هنا هو الواجب والمنكر هو الحرام والباقي ظاهر

المقدمة الثانية في تحقيق معنى المعرفة

اعلم ان المعرفة قد يراد بها العلم بالجزئيات المدركة بالحواس الخمس كما تقول عرفت الشيء اعرفه بالكسر عرفانا اذا علمته باحدى الحواس الخمس وقد يراد بها ادراك الجزئي والبسيط المجرد عن الادراك المذكور كما يقال عرفت الله ولا يقال علمته وقد يطلق على الادراك المسبوق بالعدم او على الادراك الاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم كما لو عرفت الشيء ثم ذهلت عنه ثم ادركته ثانيا قيل وبهذا المعنى يطلق المعرفة على ادراك الواجب تعالى لان خلق الارواح قبل خلق الابدان كما ورد في الحديث وهي كانت مطلعة على بعض الاشراقات الشهودية مقرة لمبدعها بالربوبية كما قال سبحانه الست بربكم قالوا بلى لكنها لالفها بالابدان الظلمانية وانغمارها في الغواشي الهيولانية ذهلت عن مولاها ومبدعها فاذا تخلصت بالرياضة من اسر دار الغرور وترقت بالمجاهدة عن الالتفات الى عالم الزور تجدد عهدها القديم الذي كاد ان يندرس بتمادي الاعصار والدهور وحصل لها الادراك مرة ثانية وهي المعرفة التي هي نور على نور انتهى والمراد من معرفة الله تعالى ليس الادراك بالكنه فانه محال بل المراد بها الاطلاع على نعوته وصفاته الجلالية والجمالية بقدر الطاقة البشرية اى الاذعان والعلم بوجوب وجوده تعالى وخالقيته للعالم وبانه مستحق للعبادة دون غيره وبسائر صفاته الثبوتية والسلبية ويدل على كونها علما ما في البحار نقلا عن جامع الاخبار ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه قال ما رأس العلم قال معرفة الله حق معرفته

المقدمة الثالثة

هل تلك المعرفة بديهية لا تتوقف على النظر والفكر ام نظرية يحتاج اليها او بعضها من البديهية وبعضها من النظرية اما الاول فباطل اذ لا شك في ان المعرفة بكونه تعالى واجب الوجود قديما حكيما عليما قديرا غير مكاني ولا زمانيا ولا مكانيا الى غير تلك المعارف تتوقف على انظار دقيقة في الجملة لا مجال لاحد ان ينكره وان كان هذا التوقف بنسبة من لم يحصل له القوة القدسية فان هذا القدر يكفي في كونها نظرية اذ النظري هو ما يتوقف مطلق حصوله على النظر لا جميع انحاء حصوله بالنسبة الى جميع الاشخاص اما الثالث فكذلك لكن قد وقع فيه خلاف لبعضهم نظرا الى ظاهر بعض الآيات والاخبار فخير الامور اوسطها الوجوه الاول انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد فرقا بين قولنا الاربعة زوج والنار حار والسماء فوقنا ونحو ذلك وبين قولنا مصداق واجب الوجود

بيان الفرق بين النبي والرسول

معنى نبيتين في المقدمة الثانية تحقيق معنى المعرفة

المقدمة الثالثة هل تلك المعرفة بديهية او نظرية

الدليل الاول على نظرية المعرفة

كلام الشيخ المفيد في باب نظرية المعرفة

بحسب التصديق موجود في الخارج وانّه تعالى خالق العالم وانّه عليم قدير حيّ قديم الى غير تلك الصفات فانا مضطرون
باذعان الاوّل دون الثاني ولذا ترى جمّاً غفيراً قالوا بنظرية تلك المعرفة وقال الشيخ المفيد في كتاب المقالات على ما نقل عنه
ان المعرفة بالله تعالى بالاكتساب وكذلك المعرفة بانبيائه عليهم السلام وكل غائب وانه لا يجوز الاضطرار الى معرفة شيء
مما ذكرناه وهو مذهب كثير من الامامية والبغداديين من المعتزلة خاصة ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والمجبرة والحشوية من اصحاب
الحديث وقال ايضاً فيه انّ العلم بالله عز وجل وانبيائه عليهم السلام وبصحة دينه الذي ارتضاه وكل شيء لا يدرك
حقيقته بالحواس ولا يكون المعرفة به قائمة في البداهة وانما يحصل بضرب من القياس لا يصحّ ان يكون من جهة الاضطرار
لا يحصل الاطلاع على الاحوال كلها الا من جهة الاكتساب كما لا يصح وقوع العلم بما طريقه الحواس من جهة القياس ولا يحصل العلم
في حال من الاحوال بما في البداهة من جهة القياس انتهى بعض ما اردنا نقله وقال الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد قد

كلام ابن بابويه القمي على نظرية المعرفة

سمعت بعض اهل الكلام يقولون لو ان رجلاً ولد في فلاة من الارض ولم ير احداً يهديه ويرشده حتى كبر وعقل ونظر الى
السماء والارض لدلّه ذلك على انّ لهما صانعاً ومحدثاً فقلت انّ هذا شيء لم يكن وهو اخبار بما لم يكن ان لو كان كيف كان
يكون ولو كان ذلك لكان لا يكون ذلك الرجل الا حجة الله تعالى ذكره على نفسه كما في الانبياء عليهم السلام منهم من بعث الى نفسه
ومنهم من بعث الى اهله وولده ومنهم من بعث الى اهل محلة ومنهم من بعث الى اهل بلده ومنهم من بعث الى الناس كافة واما استدلال ابرهيم الخليل بنظره الى الزهرة
ثم الى القمر ثم الى الشمس وقوله فلما افلت يا قوم اني بريء مما تشركون فانه عليه السلام كان نبياً ملهماً مبعوثاً مرسلاً وكان جميع قوله
الى اخره بالهام الله عز وجل اياه وذلك قوله عز وجل وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه وليس كل احد كابرهيم ولو استغنى
في معرفة التوحيد بالنظر عن تعليم الله عز وجل وتعريفه لما انزل الله عز وجل ما انزل من قوله فاعلم انه لا اله الا الله ومن
قوله قل هو الله احد الى اخرها ومن قوله بديع السموات والارض انّى يكون له ولد ولم يكن له صاحبة الى قوله وهو
اللطيف الخبير والى اخر الحشر وغيرها من آيات التوحيد انتهى فانظر رحمك الله تعالى الى مبالغة الصدوق في باب نظرية المعرفة
حتى لا يجوّز امكان تحصيلها بمقدمات عقلية ما لم يعلّم الله تعالى بها بواسطة الرسول فضلاً عن ان يقول ببداهتها وقال في
موضع من كتابه كمال الدين وتمام النعمة ان سائل لو سالنا الدليل على صحة الشرائع لاحتجنا ان ندل على صحة الخبر وعلى صحة نبوة

الدليل الثاني على نظرية المعرفة

النبي صلى الله عليه واله وعلى انه امر بها وقبل ذلك ان الله واحد حكيم وذلك بعد فراغنا من الدليل على ان العالم محدث انتهى اما الحكماء
الالهيون والمتكلمون فكتبهم مملوّة من الاستدلالات على وجود الواجب وعلمه وحيوته ووحدته ونحوها وليس هذا الا لان
معرفته تعالى عندهم كانت نظرية وقد صرح بنظريتها جماعة كثيرة منهم تركت ذكر اسمائهم خوفاً للتطويل الثاني ان الله تعالى
والنبي والائمة عليهم السلام قد استدلوا في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة على وجوده تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية فيكون معرفته
تعالى نظرية اما المقدمة الاولى فلانه قال جل شانه في سورة الذاريات وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون وفي الجاثية
ان في السموات والارض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون وما انزل الله من السماء من رزق
فاحيا به الارض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون وفي سورة السجدة سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ونظائر ذلك في الكتاب العزيز كثيرة اما استدلالاتهم عليهم السلام فكثيرة لا يمكن احصاؤها
ولذا اكتفي بشيء يسير منها فمنها ما روي في الاحتجاج عن هشام بن الحكم انه قال كان من سؤال الزنديق الذي اتى ابا عبد الله عليه السلام
قال ما الدليل على صانع العالم فقال ابو عبد الله عليه السلام وجود الافاعيل التي دلت على ان صانعها صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى
بناء مشيد مبني علمت ان له بانياً وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده ومنها ما في التوحيد باسناده قال سئل ابو عبد الله عليه السلام
فقيل له بما عرفت ربك قال بفسخ العزائم ونقض الهمم عزمت ففسخ عزمي وهممت فنقض همي ومنها ما ايضاً في رواية هشام

الحكم من قول الصادق عليه السلام في جواب سؤال ابن شاكر الديصاني عن الدليل على وجود الصانع وجدت نفسي لا تخلو من احدى
الجهتين اما ان اكون صنعتها انا فلا اخلو من احد معنيين اما ان اكون صنعتها وكانت موجودة او صنعتها وكانت معدومة
فان كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها وان كانت معدومة فانك تعلم ان المعدوم لا يحدث
شيئا فقد ثبت المعنى الثالث ان لي صانعا وهو الله رب العالمين ومنها ما في مجمع سئل امير المؤمنين عليه السلام عن اثبات
الصانع فقال البعرة تدل على البعير والروثة تدل على الحمير وآثار القدم تدل على المسير فهيكل علوي بهذه اللطافة ومركز سفلي بهذه
الكثافة كيف لا يدلان على اللطيف الخبير وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى وهذا القدر كاف في هذا الباب اما المقدمة الثانية فلان الاستدلال
على البديهي لا طائل تحته لانه لغو ومستلزم لتحصيل الحاصل الثالث قول الصادق في حديث المفضل فكر يا مفضل فيما اعطي الانسان
علمه وما منع فانه اعطي علم جميع ما فيه صلاح دينه ودنياه فمما فيه صلاح دينه معرفة الخالق تبارك وتعالى بالدلائل والشواهد
القائمة في الخلق الخ وقول الرضا في بعض الخطب كما هو مسطور في التوحيد والعيون وبصنع الله يستدل عليه وبالعقول
يعتقد معرفته وبالفطرة تثبت حجته الخ وقول امير المؤمنين ع في بعض خطب نهج البلاغة دليله آياته ووجوده اثباته ومعرفته توحيده
الى ان قال عليه السلام ليس بإله من عرف بنفسه هو الدال بالدليل عليه والمؤدي بالمعرفة اليه اه وفي موضع آخر من الخطب الآخر منه الدال
على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه على وجوده الخ وفي آخر منه الذي بطن من خفيات الامور وظهر في العقول بما يرى في خلقه من علامات
التدبير الذي سئلت الانبياء عنه فلم تصفه بحد ولا ببعض بل وصفته بافعاله ودلت عليه بآياته لا يستطيع عقول المتفكرين جحده
لان من كانت السموات والارض فطرته وما فيهن فلا مدفع لقدرته الخ وامثال ذلك كثيرة الرابع انه سيتضح ان شاء الله تعالى ان
معرفة الله تعالى واجبة والعباد مكلفون بها والتكليف بالبديهي الذي يحصل لكل احد بالاضطرار لا يحسن فانه لا يتيسر فيه
الامتثال وهذا ظاهر اما مستمسك مدعي البداهة فقوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقوله تعالى
بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين وبعض الاحاديث منها ما روي عن البزنطي قال قلت لابي الحسن الرضا ع
للناس في المعرفة صنع قال لا قلت لهم عليها ثواب قال يتطول عليهم بالثواب كما يتطول عليهم بالمعرفة وما روي عن درست عمن ذكره
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة وما روي عن عبد الرحيم
القصير قال كتبت على يدي عبد الملك بن اعين يسأله عن المعرفة والجحود اهما مخلوقتان فكتب عليه السلام سألت عن المعرفة ما هي فاعلم
رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز وجل في القلب مخلوقة والجحود صنع الله في القلب مخلوق وليس للعباد فيهما من صنع ولهم فيهما الاختيار في
الاكتساب فبشهوتهم الايمان اختاروا المعرفة فكانوا بذلك مومنين عارفين وبشهوتهم الكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين
جاحدين ضلالا وذلك بتوفيق الله لهم وخذلان من خذله الله فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله واثابهم الخبر وما روي عن
ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال قال اني لاعلم ان هذا الحب الذي تحبونا ليس بشيء صنعتموه ولكن الله صنعه وما
روي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس على الناس ان يعلموا حتى يكون الله هو المعلم فاذا علمهم فعليهم ان يعلموا
وما ايضا عن زرارة عنه عليه السلام قال قلت فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد وما روي عن صفوان قال قلت
لعبد صالح هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة قال لا انما هو تطول من الله قلت فلهم على المعرفة ثواب اذا كان ليس فيهم
ما يتعاطونه بمنزلة الركوع والسجود الذي امروا به ففعلوه قال انما هو تطول من الله عليهم وتطول بالثواب وما روي عن
زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم قال كان
ذلك معاينة الله فانساهم المعاينة واثبت الاقرار في صدورهم ولولا ذلك ما عرف احد خالقه ولا رازقه وهو قول الله
ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله والجواب بان الآية الاولى انما تدل على ان معرفته تعالى بعنوان انه خالق السموات

المقدمة الثانية من الدليل الثاني

الدليل الثالث على نظرية المعرفة

الدليل الرابع على نظرية المعرفة

شرع في بيان جملة من الروايات الدالة على بداهة المعرفة

شرع في الجواب عن احتجاجهم

والارض كانت حاصلة للكفار قبل السمع وهذا اعم من ان يكون حصولها لهم بطريق النظر والفكر ام بطريق البداهة ولما قام الدليل على بطلان الثانى تعين الاول وبان الثانية انما تدل على هداية تعالى للايمان وهذا يمكن باقامته تعالى الدليل والبراهين الدالة على العقائد الحقة بل هذا هو الاظهر لانه لم يقل احد ببداهة جميع العقائد الحقة وبان الحديث الاول انما يدل على ان المعرفة ليست من صنع العبد والامر كذلك وان كانت المعرفة نظرية لان المعرفة على تقدير النظرية اما بتسبيب التوليد واما بالايجاب واما بجرى العادة على اختلاف الاراء فى حصول العلم عقيب النظر فبجرى العادة عند الاشعرى وعلى سبيل التوليد عند المعتزلة كتولد الالم عن الضرب وعلى سبيل الايجاب عند الحكماء وعلى كل تقدير لا صنع للعبد فيها نفسها على انا نقول قال بعض المحققين الحق ان النظر مستلزم للعلم بالضرورة فان من علم ان العالم حادث وان كل حادث مفتقر الى المؤثر لزم بالضرورة عن هذين العلمين على الترتيب المذكور العلم بان العالم مفتقر الى المؤثر فبناء على هذا لو كان مدلول الحديث هو الحكم ببداهة المعرفة لقلنا المراد به بعد النظر فكيف اذا لم يكن مدلوله كذلك فان قلت فاذا لم يكن للعبد فى المعرفة صنع فكيف يكلف بها قلت يكفى فى كون الشئ مكلفا به ان يصح تعلق القدرة به وكسبه بالاختيار وان كان فى نفسه كيفية كالعلم وغيرها كالقيام والقعود اللذين هما من مقولة الوضع والتسخن والتبرد اللذين هما من مقولة الانفعال والصوم الذى هو عبارة عن ترك المفطرات والصلوة المركبة من مقولة الوضع والحركة التى قد تجعل من مقولة ان ينفعل والحاصل ان المعرفة لما كانت عبارة عن التصديق والاذعان وحق اه تم وضعا الثبوتية والسلبية والتصديق على التحقيق من الكيفيات النفسانية التى ليس العبد خالقها وايضا قد عرفت ان حصولها بعد النظر ليس فى اختيار العبد يصح ان يقال المعرفة ليس فيها صنع او من حيث ان المعرفة تتوقف على النظر وتحصيل المقدمات وترتيبها يصح ان يكلف بها وبان الحديث الثانى لو تم الاستدلال به على بداهة المعرفة لزم بداهة جميع العلوم لان المراد من المعرفة هنا هو العلم مطلقا بقرينة تقابلها بالجهل وذكر الرضا والغضب والنوم واليقظة ولم يقل به احد وايضا باطل قطعا بل هذا الحديث قرينة على ان المراد من المعرفة فى امثال تلك الاحاديث هو العلم بالاحكام الحقة مطلقا ليست مخصوصة بمعرفة الله تعالى وبان الحديث الثالث لنا لا لمن استدل به فانه صريح فيما قلنا من ان التكليف والثواب فى المعرفة انما هو باعتبار الاكتساب والاختيار فنحن نشكر على ذلك وبان الرابع ليس مما نحن فيه ولا شك فى ان الحب والبغض ليس فى اختيار العبد وبان الخامس صريح فى ان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية لا يستقل العقل فى تحصيله فعلى الله ان يبينها بناء على وجوب اللطف عليه تعالى وعلى العباد العمل بمقتضاه وبان السادس لعل المراد منه ان الناس مفطورون على الاذعان بالمطالب الحقة اذا كانت دلائلها واضحة مقبولة عند العقول لا سيما الاقرار بالصانع تعالى وعلمه وقدرته لتعاضد البراهين الواضحة عليها وليس الغرض ان هذه المسائل وامثالها كلها بديهية نحن مضطرون الى العلم بها والقرينة على هذا مع ما تلونا عليك من قبل من الدلائل الدالة على النظرية ما فى العيون عن على بن موسى الرضا عليه السلام عن ابيه عن جده محمد بن على بن الحسين صلى الله عليه وعليهم فى قوله فطرة الله التى فطر الناس عليها قال هو لا اله الا الله محمد رسول الله على امير المؤمنين ولى الله الى هنا التوحيد وايضا عن ابى جعفر فى قوله فاقم وجهك للدين حنيفا قال الولاية وايضا ما فى التوحيد باسناده عن ابى عبد الله فى قول الله عز وجل فطرة الله التى فطر الناس عليها قال التوحيد ومحمد رسول الله وعلى امير المؤمنين ولى الله فانه لم يقل احد من العقلاء ان نبوة نبينا وامامة على بن ابى طالب عليه السلام من المقدمات البديهية وهذا عند العقل واضح وسيجئ ان شاء الله تعالى مزيد توضيح لاحاديث الفطرة فى مبحث العدالة والله ولى التوفيق وبان السابع مشتمل على بيان الفرق بين العلم والعمل وان الثانى من افعال العباد ومن اختيارهم دون العلم فانه ليس مخلوقا للعبد فلا يكون فى اختياره الا بحسب تحصيل المقدمات وترتيبها وبان الثامن متضمن على سر من اسرار الله تعالى بحيث يجب الاذعان

ح١ اى العلم بالاحكام المختص من الاصول والفروع مطلقا لا معرفة البدء بالخصوص ١٢ سيد العلماء ره

ح٢ قوله بل هذا الحديث الذى يتبادر فيه من لفظ المعرفة معنى العلم مطلقا بقرينة مقابلته بالجهل ١٢ سيد العلماء ره

ح٣ وان لم يكن هناك مقابلة المعرفة بالجهل كما كان فى الاول ونظائره فى هذا الحديث مثل الخبر ١٢ سيد العلماء ره

ح٤ كما هو الشايع من بنائهم ١٢

ح٥ بناء على تقدير ان يكون فى العبد ... لفظ يكون من العلم ... كان العلم ... على ما افاده جميعا بين الادلة والله يعلم ١٢

به تعبد او لا يبعد ان يكون للاشياء في عالم الارواح على ربوبيته تعالى دخل في كون العباد موفقين في دار الدنيا لتحصيل المقدمات التي يحصل من ترتيبها المعارف الالهية وعدم الجحود بها في كونها عقلية كما يشعر به الفقرة الاخيرة من الحديث والله يعلم قال المحسن الكاشي في الوافي بعد نقل حديث دال على فزع العباد الى الله تعالى وقت الاضطرار في معرض التأييد لقوله ان الناس يتوكلون بحسب الجبلة على الله ويتوجهون توجها غريزيا الى مسبب الاسباب ومسهل الامور الصعاب ولهذا جعلت الناس معذورين في تركهم اكتساب المعرفة بالله عز وجل متروكين على ما فطروا عليه مرضيا عنهم بمجرد الاقرار بالقول ولم يكلفوا الاستدلالات العلمية في ذلك وانما التعمق لزيادة البصيرة ولطائفة مخصوصة واما الاستدلال فللرد على اهل الضلال ثم افهام الناس عقولهم متفاوتة في قبول مراتب العرفان وتحصيل الاطمينان كما وكيفا وشدة وضعفا وسرعة وبطوءا حالا وعلما وكشفا وعيانا وان كان اصل المعرفة فطريا ضروريا او يهتدى اليه بادنى تنبيه فلكل طريقة هداه الله عز وجل اليها ان كان من اهل الهداية والطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق وهم درجات عند الله يرفع الذين امنوا والذين اوتوا العلم درجات انتهى لا يخفى عليك ان قوله ولهذا جعلت الناس الى قوله بمجرد الاقرار بالقول بمعزل عن التحقيق وكيف يكون الناس معذورين في تركهم اكتساب المعرفة والحال انها اول الواجبات واهمها وافضلها وشرط قبول سائر العبادات كما سيتضح ان شاء الله تعالى وكيف يكونون مرضيا عنهم بمجرد الاقرار والاكتفاء بالكلمتين انما كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال والاقرار مع انكار القلب اقصى مراتب الكفر اما اكتفاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاقرار بالقول بكلمة التوحيد فلوجوه الاول ان المعرفة بعنوان انه واجب الوجود موجود وانه خالق العالم عقلية صرفة من جملة الامور الموقوف عليها ثبوت النبوة وكفى العقل والشواهد والآثار الدالة عليه تعالى حجة على العباد من جانب رب العباد وهذا بخلاف كونه تعالى مستحقا للعبادة دون ما عداه فانه سمعي لا يمكن ادراك ذلك بدون السمع والثاني ان الاقرار بكلمة التوحيد مستلزم للاقرار بوجوده تعالى ونعوت بعض صفاته المختصة به تعالى والاذعان بانه لا يستحق للعبادة الا الله تعالى لا يمكن بدون الاذعان بوجوده تعالى كذلك فالتكليف بالتوحيد مستلزم للتكليف بمعرفته تعالى بعنوان وجوب وجوده وخلقه للعالم ونحو ذلك والثالث ان اهل مكة وما والاها كانوا معترفين بوجود واجب الوجود وانه خالق العالم وانما كان كفرهم من حيث ادعائهم بوجود الالهة الاخر وزعمهم انهم يستحقون العبادة كما يستحق الله تعالى فكلفهم الله تعالى بالاقرار بنفي استحقاقهم العبادة وبان العبادة مختصة بمن هو واجب الوجود وخالق العالم والرابع ان الاقرار امر ظاهري فناسب الحال التكليف به في اول الامر فانه يظهر لكل احد المطيع فيه عن العاصي بخلاف المعرفة فانها كانت من الكيفيات النفسانية ومن الامور الباطنية فلو وقع التكليف بها في اول الامر لم يتميز لكل احد المطيع من العاصي فاقتضت الحكمة الالهية ان يكلف اولا بامر ظاهري ليتميز المطيع عن العاصي و بعده تدخل في قلوبهم المعارف الحقة باقامة البراهين والشواهد الدالة عليها كما يظهر بالرجوع الى الكتاب الالهي هذا واما ما قال من تفاوت الناس بحسب تفاوت عقولهم في قبول مراتب العرفان فهو كذلك بل لا يبعد عندنا ايضا ان يحصل معرفة الله لصاحب القوة القدسية ولغيرهم من الاذكياء من جميع الجهات التي في وسع البشر او بعضها بدون الاكتساب فان النظري يجوز ان يكون بديهيا بنسبة بعض افراد الناس بخلاف البديهي كما حقق في موضعه وحينئذ يجوز ان لا يكون مكلفا بها وهذا ليس ببعيد فان اكثر الواجبات واجب بنسبة بعض الاشخاص دون بعض كما لا يخفى وقال بعض المحققين في وجه خفائه تعالى عند العقول مع كونه تعالى اظهر الموجودات كلاما طويلا لطيفا انيقا اردنا ايراده في ذلك المقام وذلك هذا اعلم ان اظهر الموجودات واجلاها هو الله عز وجل وكان هذا يقتضي ان يكون معرفته اول المعارف واسبقها الى الافهام واسهلها الى العقول ونرى الامر بالضد من ذلك فلا بد من بيان السبب فيه وانما قلنا ان اظهر الموجودات واجلاها هو الله لمعنى لا تفهمه الا بمثال وهو انا اذا راينا انسانا يكتب او يخيط مثلا

كان كونه حيا من اظهر الموجودات فحيوته وعلمه وقدرته للخياطة اجلى عندنا من سائر صفاته الظاهرة والباطنة اذ صفاته الباطنة كشهوته وغضبه وخلقه وصحته ومرضه كل ذلك لا نعرفه وصفاته الظاهرة لا نعرف بعضها وبعضها نشك فيه كمقدار طوله واختلاف لون بشرته وغير ذلك من صفاته اما حيوته وقدرته وارادته وعلمه وكونه حيوانا فانه جلي عندنا من غير ان يتعلق حس البصر بحيوته وقدرته وارادته فان هذه الصفات لا تحس بشيء من الحواس الخمس ثم لا يمكن ان يعرف حيوته وقدرته وارادته الا بخياطته وحركته فلو نظرنا الى كل ما في العالم سواه لم يعرف به صفاته فما عليه الا دليل واحد وهو مع ذلك جلي واضح ووجود الله وقدرته وعلمه وسائر صفاته يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة من حجر ومدر ونبات وشجر وحيوان وسماء وارض وكوكب وبر وبحر وهواء وجوهر وعرض بل اول شاهد عليه انفسنا واجسامنا واوصافنا وتقلب احوالنا وتغير قلوبنا وجميع اطوارنا في حركاتنا وسكناتنا واظهر الاشياء في علمنا انفسنا ثم محسوساتنا بالحواس الخمس ثم مدركاتنا بالبصيرة والعقل وكل واحد من هذه المدركات له مدرك واحد وشاهد واحد ودليل واحد وجميع ما في العالم شواهد ناطقة وادلة شاهدة بوجود خالقها ومدبرها ومصرفها ومحركها ودالة على علمه وقدرته ولطفه وحكمته والموجودات المدركة لا حصر لها فان كانت حيوة الكاتب ظاهرة عندنا وليس يشهد له الا شاهد واحد وهو ما احسسنا من حركة يده فكيف لا يظهر عندنا من لا يتصور في الوجود شيء داخل نفوسنا وخارجها الا وهو شاهد عليه وعلى عظمته وجلاله اذ كل ذرة فانها تنادي بلسان حالها انه ليس وجودها بنفسها ولا حركتها بذاتها وانما تحتاج الى موجد ومحرك لها يشهد بذلك اولا تركيب اعضائنا وائتلاف عظامنا ولحومنا واعصابنا ونبات شعورنا وتشكل اطرافنا وسائر اجزائنا الظاهرة والباطنة فانا نعلم انها لم تأتلف بنفسها كما نعلم ان يد الكاتب لم تتحرك بنفسها ولكن لما لم يبق في الوجود مدرك ومحسوس ومعقول وحاضر وغائب الا وهو شاهد ومعرف عظم ظهوره فانبهرت العقول ودهشت عن ادراكه فاذن ما تقصر عن فهمه عقولنا له سببان احدهما خفاؤه في نفسه وغموضه وذلك لا يخفى مثاله والاخر ما يتناهى وضوحه وهذا كما ان الخفاش ضعيف بصره نور الشمس اذا اشرق فيكون قوة ظهوره مع ضعف بصره سببا لامتناع بصره فلا يرى شيئا الا اذا امتزج الظلام بالضوء وضعف ظهوره فكذلك عقولنا ضعيفة وجمال الحضرة الالهية في نهاية الاشراق والاستنارة وفي غاية الاستغراق والشمول حتى لا يشذ عن ظهوره ذرة من ملكوت السموات والارض فصار ظهوره سبب خفائه فسبحان من احتجب باشراق نوره واختفى عن البصائر والابصار بظهوره ولا يتعجب من اختفاء ذلك بسبب الظهور فان الاشياء اذا كانت دون النقيض ادركت التفرقة على قرب ولما اشتركت في الدلالة على نسق واحد اشكل الامر ومثاله نور الشمس المشرق على الارض فانا نعلم انه عرض من الاعراض يحدث في الارض ويزول عند غيبة الشمس فلو كانت الشمس دائمة الاشراق ولا غروب لها لكنا نظن ان لا هيئة في الاجسام الا الوانها وهي السواد والبياض وغيرها فانا لا نشاهد في الاسود الا السواد وفي الابيض الا البياض واما الضوء فلا ندركه وحده لكن لما غابت الشمس واظلمت المواضع ادركت تفرقة بين الحالتين فعلمنا ان الاجسام كانت قد استضاءت بضوء واتصفت بصفة فارقتها عند الغروب فعرفنا وجود النور بعدمه وما كنا نطلع عليه لولا عدمه الا بعسر شديد وذلك لما شاهدنا الاجسام متشابهة غير مختلفة في الظلام والنور هذا مع ان النور اظهر المحسوسات اذ به يدرك سائر المحسوسات فما هو ظاهر في نفسه وهو مظهر لغيره انظر كيف تصور استبهام امره بسبب ظهوره لولا طريان ضده فاذن الرب تعالى هو اظهر الامور وبه ظهرت الاشياء كلها ولو كان له عدم او غيبة او تغير لانهدمت السموات والارض وبطل الملك والملكوت ولادركت التفرقة بين الحالتين ولو كان بعض الاشياء موجودا به وبعضها موجودا بغيره لادركت التفرقة بين الشيئين في الدلالة ولكن دلالته عامة في الاشياء على نسق واحد ووجوده دائم في الاحوال يستحيل خلافه فلا جرم اورثت شدة الظهور خفاء فهذا هو السبب في قصور الافهام اما من قويت بصيرته ولم تضعف منته فانه في حال اعتدال امره لا يرى الا الله وافعاله وافعاله التي هي اثر من اثار قدرته وهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود للواحد الحق الذي

به وجود الافعال كلها ومن هذه حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء و
ارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا منه الى غيره كمن نظر في شعر انسان او خطه او تصنيفه
ورأى فيه الشاعر والمصنف ورأى آثاره من حيث هي آثاره لا من حيث انها حبر او عفص او زاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر الى
غير المصنف فكل العالم تصنيف لله تعالى فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله تعالى وعرفها من حيث انها فعل الله واحبها من حيث
انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا الا لله وكان هو الموحد الحق الذي لا يرى الا الله بل لا ينظر الى نفسه
من حيث نفسه بل من حيث هو عبد الله فهذا هو الذي يقال فيه انه فني في التوحيد وانه فني من نفسه واليه الاشارة بقول من قال
كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوي البصائر اشكلت لضعف الافهام عن دركها وقصور قدرة العلماء عن ايضاحها
وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام ولاشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم فهذا
هو السبب في قصور الافهام عن معرفة الله تعالى وانضم اليه ان المدركات كلها التي هي شاهدة على الله انما يدركها الانسان في
الصبى عند فقد العقل قليلا قليلا وهو مستغرق الهمم بشهواته وقد انس بمدركاته ومحسوساته والفها فسقط وقعها عن
قلبه لطول الانس ولذلك اذا رأى على سبيل الفجاءة حيوانا غريبا او فعلا من افعال الله خارقا للعادة عجيبا انطلق لسانه بالمعرفة
طبعا فقال سبحان الله وهو يرى طول النهار نفسه واعضائه وسائر الحيوانات المألوفة وكلها شواهد قاطعة ولا يحس بشهادتها
لطول الانس بها ولو فرض اكمه بلغ عاقلا ثم انقشعت غشاوة عن عينيه فامتد بصره الى السماء والارض والاشجار والنبات
والحيوان دفعة واحدة على سبيل الفجاءة يخاف على عقله ان ينبهر لعظم تعجبه من شهادة هذه العجائب على خالقها فهذا وامثاله
من الاسباب مع الانهماك في الشهوات هي التي سدت على الخلق سبيل الاستضاءة بانوار المعرفة والسباحة في بحارها الواسعة والجليات
اذا صارت مطلوبة صارت معتاصة فهذا سر الامر فليحقق ولذلك قيل ؎ لقد ظهرت فلا تخفى على احد ؛ الا على اكمه لا يبصر
القمرا ؛ لكن بطنت بما اظهرت محتجبا ؛ وكيف يعرف من بالعرف استترا ؛ انتهى لا يخفى عليك ان هذا الكلام في نفسه لا غبار عليه لان
مرادنا من النظرية هو الخفاء وعدم بداهة المعرفة باي سبب كان لكنه لا يصلح لتوجيه كلام اهل البدعة وتاويل زندقتهم كما

اوضحنا بحمد الله في شهابنا الثاقب **المقدمة الرابعة** في تحقيق ان معرفة الله تعالى واجبة ام لا ولما كان اثبات شيء
لشيء فرع تصور الطرفين وقد بين قبل ذلك المعنى المعرفة فلنتكلم اولا قبل المقصود في معنى الوجوب وبيان المراد به في هذا
المقام اعلم ان الوجوب في اللغة بمعنى اللزوم وبهذا المعنى يقال اوجب الله على نفسه الرحمة وفي الاصطلاح كون الفعل على وجه يستحق
فاعله المدح وتاركه الذم وهذا هو المراد من قولهم اللطف واجب على الله تعالى والظاهر ان المعنيين في افعال الله تعالى متصادقان
وقد يضاف الى هذا المعنى قيد استحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه وبهذا المعنى لا يطلق الوجوب على افعال الله تعالى
وهذا هو المقصود من الوجوب الذي نريد اثباته للمعرفة فنقول المعرفة واجبة اجماعا من الامة الا من شرذمة قليلة لا يعبأ بهم

اما عندنا فواجبة عقلا لا سمعا وان كان السمع قد دل عليه ايضا كما ستعرف لان كل من كمل عقله اذا رجع الى نفسه يرى عليها
نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية ويعلم بداهة انها ليست من قبلها ولا من نفسها فيعلم
بالضرورة ان لها منعما وقد فطر الله عباده على استحسان مقابلة النعم بالشكر واستقباح ضده فتعلم بداهة ان شكر المنعم واجب وايضا
يجد في نفسه خوفا في ترك الشكر ودفع الخوف عن النفس واجب بداهة ولا شك في ان شكر المنعم لا يمكن بدون معرفة المنعم فيكون
معرفة المنعم واجبة وهذا هو المطلوب وجل ما يمكن ايراده من قبل القائلين بعدم وجوب المعرفة عقلا على هذا الدليل امور
الاول ان الوجوب متضمن لمعنى الثواب والثواب امر سمعي ولا يستقل العقل بادراكه فكيف يصح دعوى وجوب المعرفة ووجوب الشكر
او دفع الخوف عقلا والثاني ان المعرفة ان تجب فانما تجب لتوقف الشكر عليها والشكر انما يجب لدفع الخوف الحاصل من ترك الشكر

فوجوب المعرفة لدفع الخوف والحال ان المعرفة والنظر فيها مستلزمة للخوف لان احتمال الخطاء قائم فيخوف العقاب بحاله والعناء والتعب
زيادة والثالث انا نقول ليس من الافعال ما يتصف بالوجوب عقلا اى يستحق العقاب على تركه لقول الله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والرابع ان وجوب الشكر لدفع الخوف والحال
ان الشكر مستلزم للخوف لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله والخامس انا لا نسلم توقف
الشكر على المعرفة التى تريدون اثبات وجوبها بل يكفى فيه معرفة المنعم من حيث انه منعم اى شخص كان وهذه المعرفة بديهية كما عرفتم ومقدمة
على النظر المتقدم على المعرفة والسادس انا لا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وقولكم في اثباته اذا توقف واجب مطلق على شىء
ولم يكن ذلك الشىء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه ففى زمان تركه وعدمه ان لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا بل يكون
مقيدا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال
قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه محال وانما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر
لا سترة فيه والجواب عن الاول بان الثواب انما يتوقف على السمع اذا اريد به عطية يتنعم بها العبد من الله تعالى دائما في دار الاخرة
والعقاب بخلاف ذلك اما اذا اريد بهما النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والاضرار المقارن للخزى والهوان فلا نسلم
انهما بذلك المعنى موقوفان على السمع اذ الحكماء الذين ما كانوا تابعين للشرع كانوا قائلين بالمعاد الروحانى والمعبرين عن جزاء
الاعمال بالثواب والعقاب كما صرح به المحقق الطوسى طيب الله مشهده في قواعد العقائد على ما نقل عنه حيث قال المسئلة
الرابعة في الثواب والعقاب هما اما بدنيان كاللذات الحسية واما نفسيان كالتعظيم والاجلال والخزى والهوان الخ ويرد في هذا
المقام اشكال عويص لا يزال يختلج في صدرى وهو ان عمدة مقصودنا من ذلك البحث ايجاب المعرفة على من لم يحصل له المعرفة اصلا
والعلم بالثواب والعقاب وان لم يتوقفا على السمع لكنهما موقوفان على المعرفة البتة فمن لم يحصل له المعرفة بوجود البارى كيف يلزم
عليه وجوب الشكر ودفع الخوف الذى هو موقوف على معرفة البارى التى موقوفة على النظر الموقوف على وجوب الشكر ودفع الخوف ومجرد العلم
باستحقاق المدح والذم من الحكيم وان كان مدركا بدون المعرفة لكنه لا يوجب العلم باستحقاق الثواب والعقاب المتاخرين من معرفة
البارى تعالى كما لا يخفى والجواب الذى الهمنى به ربى هو ان العلم بترتب الثواب والعقاب على فعل وترك فعل انما هو موقوف
على العلم بوجود المنعم في الجملة وهو حاصل لكل احد بداهة كما عرفت وهذه المعرفة مقدمة على النظر المقدم على المعرفة بعنوان انه
واجب الوجود وخالق العالم ونحو ذلك والجواب عن الاشكال الثانى بان حسن الشكر ووجوبه ووجوب ما يتوقف عليه معلوم واحتمال
الخطاء في المعرفة بالاخلال في طريق الاكتساب من قصور الناس وسوء اختيارهم لا يوجب جواز ترك الواجب ولو فرضنا فرضا محالا وقوع
الخطاء مع بذل الجهد وعدم التقصير بوجه من الوجوه فينبغى ان يكون معذورا والا يلزم تكليف ما لا يطاق واما العناء
فموجب لمزيد الاجر فان افضل الاعمال احمزها وعن الثالث فانها مخصوصة بالاوامر الشرعية والمراد من الرسول اعم من ان يكون نبيا
او عقلا مجازا فان العقل الصحيح الخالى عن شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج منير الهى بان نفى التعذيب لا يدل على نفى استحقاق
التعذيب والوجوب انما هو الثانى فيجوز ان يكون الفعل واجبا على العبد ولم يعذب به الله على تركه تفضلا والاية الثانية انما تدل
على انه على تقدير عدم ارسال الرسل يكون للناس عذر في ترك الواجبات والمحرمات في الجملة وهذا مسلم بنسبة الواجبات والمحرمات السمعية
وعن الرابع بان حسن الشكر معلوم بداهة فالمنكر مكابر وبالاعراض حقيق ولا نسلم استلزام الشكر الاستهزاء وكانه لم يقرع
سمعه قول الشاعر ع پاى ملخى پيش سليمان بردن ؛ عيب است وليكن هنر است از مورى ؛ وعن الخامس ان تعظيم كل شخص على
قدر منزلته وجلالة قدره فانه لم يكن كذا لم يكن تعظيما بل استهزاء كما هو مشاهد ومعلوم بالضرورة فلا بد في الشكر الذى
هو عبارة عن تعظيم المنعم من معرفة المنعم تفصيلا ليمكن اداء الشكر على وجهه وعن السادس بان اجازة ترك المقدمة مع عدم

لم
فان منطوق الاية سلب الايجاب الكلى
ثان لفظ الحجة فيها نكرة في سياق
النفى فيفيد الاستغراق وعمومها
وجوابه حينئذ رفع الايجاب الكلى
الكلى بالايجاب الجزئى
فالحمل على الوجوب والعقوبة السمعية
الاحكام التى طريق معرفتها السمع
لا غير ١٢

الحاجة ترك الموقوف عليها قبيح الا ترى ان من يقول لعبده هات بنفسك المتاع الفلاني من بلد فلان بعيد المسافة واوجبت عليك
الاتيان به وانت مجاز في ترك الذهاب يستحق الذم ويعد من السفهاء فثبت ان وجوب الواجب المطلق لا يتصور بدون ايجاب المقدمة
تحقيق المقام ان معنى الوجوب ان كان كون الفعل بحيث يستحق تاركه العقاب في الجملة سواء كان من حيث تركها او استلزام ترك فعل
آخر فنقول بهذا المعنى مقدمة الواجب المطلق واجبة قطعا وان كان المراد به كون الفعل بحيث يكون تركه بنظر نفسه يوجب
استحقاق العقاب فالحق انه لم يثبت وجوب المقدمة بهذا المعنى وان تارك المقدمة يعذب بعذابين على ترك المقدمة مرة وعلى ترك
الواجب اخرى كيف والعقل السليم يحكم بعدم قبح قول السيد لعبده في المثال المسطور ان لم تذهب لا نعذبك من حيث ترك
الذهاب بل كنت مستحقا التعذيب من حيث ترك الاتيان بالمتاع المطلوب فبناء على هذا نقول قولهم في اثبات وجوب المقدمة
اذا توقف واجب مطلقا الخ اما المراد من جواز ترك المقدمة على تقدير عدم وجوبها فان كان عدم استلزام ترك المقدمة من حيث
نفسه العقاب قلنا هو كذلك لكن لا يلزم من هذا عدم استلزامه العقاب اصلا فلو ترك المكلف المقدمة يعذب البتة لكن لا
من حيث تركها بل من حيث ان تركها مستلزم لترك الواجب المطلق وقولهم ففي زمان ترك المقدمة الواجب المطلق واجب ام لا
لحصول له ثم من قبيل ان يقال على تقدير ترك الواجب المضيق ان هذا الواجب بعد الترك واجب ام لا بالجملة لما كان ترك المقدمة
في قوة ترك الواجب المطلق يستحق المكلف العقاب بتركها لكن الحكم والاذعان بتعذيبه من جهتين من حيث ترك المقدمة ومن
حيث ترك الواجب فعسير جدا ينقدح من هنا ان وجوب المعرفة من هذا الدليل انما يثبت بمعنى استحقاق تاركها العقاب في الجملة
اعم من ان يكون الاستحقاق من حيث نفس تركها او من حيث استلزام تركها ترك الشكر ولنا تحرير الدليل بنمط آخر اتقن واخصر
وهو موقوف على تمهيد مقدمة وهي انك قد عرفت ان المعرفة عبارة عن الاذعان والقبول بوجود الواجب وبكونه خالق
العالم وسائر صفاته الثبوتية والسلبية وقد ثبت في محله وعليه المحققون ان الاذعان من الكيفيات النفسانية ليس من فعل العبد
بل على تقدير نظريته اما على سبيل الافاضة من المبدأ الفياض بعد كمال الاستعداد بسبب النظر او بجري العادة بخلق الله تعالى في النفس بعد
النظر او على سبيل التوليد كما مر سابقا فوجوب المعرفة على العبد لا يتصور ولا يمكن الا بمعنى وجوب مقدمات المعرفة من النظر والفكر بترتيب المقدمات التي في
اختيار العبد وجدت بعد تحرير هذا المقام في شرح التجريد ما يوافق ما قلنا وهو ان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن
ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها او ايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن
يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدور الذي هو السبب الموجب للازهاق
وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا انتهى واذا عرفت ذلك فنقول لا ريب ولا شك في ان الانسان اذا كمل عقله
ورأى نعما ظاهرة عليه داخلية وخارجية لا اقل من ان لا يجد نفسه شاكا في ان يكون تلك النعم من تلقاء منعم وخالق لها
مستدع للشكر منه على هذه النعم فلو ترك النظر والفكر في تحقيق الامر مع وجدان هذا الاحتمال من نفسه لا يرتاب هو ولا غيره
من العقلاء انه يستحق الذم والعقاب من منعمه وخالقه ولا معنى لاستحقاق العقاب بدون وجوب المعرفة ولا يتوقف ادراك
هذا الاستحقاق على العلم بوجود المنعم بل احتمال وجوده كان لحسن الاعتراض والعتاب من المنعم على المنعم عليه في تركه معرفته
مع اعطائه القدرة على كسبه كما لا يخفى على من له طبع سليم وتوجه الخوف ترك النظر مع هذا الاحتمال مستلزم للخوف ودفع
الخوف عن النفس مع القدرة عليه واجب وهو بالنظر فالنظر واجب وهو المعنى من وجوب المعرفة واما ان وجوب المعرفة ليس بموقوف على السمع فلا
نه لو كان كذلك لزم افحام الانبياء واندحاض حجتهم لان النبي عليه السلام اذا جاء الى المكلف وامره بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك
عليه الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه بل لا بمجرد ظهور المعجز على يده ما لم ينضم اليه مقدمات منها
ان هذه المعجزة من عند الله ومنها انه تعالى فعله لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق لكن

العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية المتعلقة بمعرفة الله تعالى من انه موجود يرسل الرسل ويؤيدهم بالمعجزات غير مصدق للكاذبين لا يكون ضروريا بل نظريا فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي النظر مطلقا او في المعرفة وعرفت وجوبه ولا اعرف وجوبه الا بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يخلص به فينتفي فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد الى اقوالهم ويكون المخالف لهم معذورا او بتوجيه آخر لو كان وجوب المعرفة بالسمع لزم الدور لان معرفة الايجاب متوقفة على معرفة الموجب فلو توقفت معرفة الموجب على الايجاب لزم الدور وهو باطل قطعا واجيب عن الاول بان النظر ولجيء عليه يجب نفس الامر وهو ليس بمتوقف على العلم بالوجوب واعتقاده به الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وعن الثاني بان وجوب الشيء متوقف على الايجاب بحسب نفس الامر لا على العلم بالايجاب في الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا انما هو من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف ويمكن النقض عنهما بان الانسان انما يعاقب على ترك فعل او ارتكابه مع عدم العلم بوجوبه او حرمته اذا كان عارفا من جهة العقل او النقل لوجوب تحصيل العلم به فالكافر انما يعاقب على عدم قبول الايمان لا على ترك سائر الواجبات وارتكاب سائر المحرمات كما هو مذهب الحق مع عدم العلم بوجوبها وكذا جاهل المسئلة غالبا لانه عالم من جهة العقل بوجوب النظر فيها والفحص البالغ في كشف حقيقة الحال وتحصيل العلم لحرمة عقابه وتوجه الاعتراض حينئذ بانه مع العلم بوجوب النظر والفحص عن حقيقة الامر لم ينظر حتى حصل له العلم بوجوب الامر الذي واجبة عليه اما اذا لم يكن كذلك فالعقاب على ترك الفعل او ارتكابه مع عدم العلم بوجوبه او حرمته قبيح لتكليف الغافل الا ترى ان العبد اذا كان في موضع بعيد عن المولى وجاء احد عنده وقال مولاك امرك ان تعطيني الف دينار وقد كان الامر كذلك ولكن العبد حيث لم يثبت عنده ان مولاه اوجب عليه اعطاء الالف ولم يكن صدق الرسول راجحا كذبه لم يعطه الالف فلو عاقب مولاه على عدم اعطائه الالف كان عقابه غير مستحسن عند العقلاء وللعبد ان يقول لم تعذبني والحال اني ما كنت عالما بامرك فلو قال المولى لم لم تتفحص حتى يحصل لك العلم بصدقه والعلم بوجوب الاعطاء عليك فللعبد ان يقول ما كنت عالما بامرك بالتفحص وكان احتمال امرك بالتفحص عندي مساويا لتحريمك على الفحص وقضاء العقل ليس بمعتبر عندك وعندي وحينئذ يلزم افحام المولى وعدم انتهاض حجته في التعذيب ولله الحجة البالغة على الناس على انا نقول لو كان الوجوب النفس الامري مع بلوغ الحكم بوجوب شيء او حرمته كافيا في التعذيب لزم التزام القول باستحقاق العلماء الاربعة اعني المالك وابا حنيفة والشافعي والحنبل وغيرهم العذاب لاجل كثرة اختلافاتهم واطلاع احدهم على فتوى الآخر في الوجوب والحرمة بخلاف رائه ضرورة مطابقة بعض فتاوى كل منهم لنفس الامر دون الآخر وهذا بعيد عند الخصم ولئن تنزلنا عن هذا المقام فنقول غاية ما في الباب جواز استفادة الوجوب من السمع لا عدم جواز استفادته من العقل فثبت ان وجوب المعرفة ليس بمتوقف على السمع وهذا هو المطلوب وايضا اورد على هذا الدليل بان لزوم افحام الانبياء مشترك الالزام بين الوجوب العقلي والشرعي فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا لانه لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر ووجوبه على الآخر واجيب بانا نعلم بالبداهة ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب فيكون النظر في معرفة الله واجبا وهذا هو المطلوب اما السمعيات التي قد دلت على وجوب النظر كما اشرنا اليه سابقا فكثيرة منها قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون بناء على ان صيغة الامر للوجوب ومنها قوله تعالى او لم ينظروا في ملكوت

ذكر الادلة السمعية على وجوب النظر

السموات والارض وما خلق الله من شيء لان التهديد بترك النظر لا يحسن بدون وجوب النظر قال ابن بابويه رحمة الله عليه
بعد ذكر هذه الاية يعني بذلك اولم يتفكروا في ملكوت السموات والارض وفي عجائب صنعها ولم ينظروا في ذلك نظر
مستدل معتبر فيعرفوا بما يرون ما اقامه الله عز وجل من السموات والارضين مع عظم اجسامها وثقلها على غير عمد وتسكينه اياها بغير
الله فيستدلوا بذلك على خالقها ومالكها ومقيمها انه لا يشبه الاجسام ولا يتخذ ها الكافرون الها من دون الله عز وجل اذ كانت الاجسام
لا يقدر على اقامة الصغير من الاجسام في الهواء بغير عمد وبغير علاقة فيعرفوا بذلك ان خالق السموات والارض وسائر الاجسام غير فيعرفوا انه لا يشبهها ولا تشبهه
في قدرة الله وملكه واما ملكوت السموات والارض فهو ملك الله لها واقتداره عليها واراد بذلك اولم ينظروا ويتفكروا في ملكوت
السموات والارض في خلق الله عز وجل اياهما على ما يشاهدونهما عليه فيعلموا ان الله عز وجل هو مالكها والمقتدر
عليها لانها مملوكة مخلوقة وهي في قدرته وسلطانه وملكه فجعل نظرهم في السموات والارض وفي خلق الله لها نظرا في
ملكوتها وفي ملك الله لها لان الله عز وجل لا يخلق الا ما يملكه ويقدر عليه وعنى بقوله وما خلق الله من شيء يعني من
اصناف خلقه فيستدلوا به على ان الله خالقها وانه اولى بالالهية من الاجسام المحدثة المخلوقة انتهى ومنها ما في العيون
والعلل في حديث الرضا عليه السلام فان قال فلم وجب عليهم الاقرار والمعرفة بان الله تعالى واحد احد قيل لعلل منها انه لو
لم يجب عليهم الاقرار والمعرفة لجاز ان يتوهموا مدبرين او اكثر وبضائفه ومنها انه لو لم يجب عليهم ان يعرفوا ان ليس كمثله
شيء لجاز عندهم ان يجري عليه ما يجري على المخلوقين ومنها ما في صحيفة الرضا عليه السلام ان اول ما افترض الله على عباده واوجب
على خلقه معرفة الوحدانية ومنها ما في بعض خطب الرضا عليه السلام اول عبادة الله معرفته ومنها ما في بعض خطب امير المؤمنين اول
الدين معرفته وفي اخرى اول عبادة الله معرفته وامثال ذلك كثيرة وايضا نقول ان الاذعان بما اخبر الله تعالى والنبي والائمة عليهم السلام
واجب بالضرورة وقد اخبروا بوجوده تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية فيكون الاذعان به واجبا وهذا هو وجوب المعرفة و
للقائلين بوجوب المعرفة سمعا طريقان الاول هو ظواهر بعض الايات وبعض الاحاديث النبوية منها انه لما نزل ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والثاني وهو
المعتمد عندهم كما صرح به شارح التجريد الجديد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة ولا يخفى عليك ان كون
المعرفة والنظر فيها مامورا بها شرعا لا ينافي كونها واجبة عقلا بل النقل والعقل متعاضدان والاطمينان الذي يحصل للنفس
بتعاضد العقل والنقل لا يحصل بانفراد احدهما عن الاخر ولعل هذا هو العلة الباعثة على ورود الشرع فيما يستقل العقل به وذلك
كوجوب المعرفة والعدالة والصدق النافع وحرمة الظلم والكذب الضار وقتل النفس بغير حق اما الذين قالوا بعدم وجوب المعرفة
فتمسكهم امور الاول ان النظر في معرفة الله بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي والائمة والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر
واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل غير مسلم بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد وغيره من اصول الدين والقرآن وكتب
الاحاديث لا سيما كتب الاحتجاجات مملوة منها وهل ما يذكر في كتب الكلامية الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم والاخبار
النبي والائمة عليهم السلام والثاني انه ورد في احاديث كثيرة النهي عن علم الكلام مطلقا وفي بعضها عن النظر والفكر والكلام
في الله تعالى خصوصا وايضا ورد النهي عن الجدل والمباحثة مطلقا منها ما في الكافي باسناده عن ابي بصير قال قال ابو جعفر عليه السلام
تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله فان الكلام في الله لا يزداد صاحبه الا تحيرا وفي رواية اخرى عن حريز تكلموا في كل شيء ولا تكلموا في
ذات الله وفيه باسناده عن سليمان بن خالد قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان الله عز وجل يقول وان الى ربك المنتهى فاذا انتهى
الكلام الى الله فامسكوا وايضا فيه باسناده عن ابي عبيدة الحذاء قال قال ابو جعفر عليه السلام يا زياد اياك والخصومات فانها تورث
الشك وتحبط العمل وتردي صاحبها وعسى ان يتكلم بالشيء فلا يغفر له الحديث اما النهي عن الكلام مطلقا فمعناه بعض ...

المعتمد

مستمسك القائلين بوجوب المعرفة

مستمسك القائلين بعدم وجوب المعرفة

ذكر بعض ما يدل على ذم علم الكلام

كلام عن شبهة حرمة علم الكلام

الحديث المشعرة بالنهي والجواب ان هذا الاشتباه قد وقع فيه كثير ممن لا تحقيق له والحق ان النهي عنه غير ما اثبتنا وجوبه لان ما اثبتنا وجوبه هو النظر والمعرفة والنظر هو الفكر وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وايضا قد اثبتنا بالدلائل العقلية والنقلية وجوب المعرفة والنظر فلا بد ان يحمل النهي على النهي عن النظر في كنه ذاته تعالى دون صفاته الثبوتية والسلبية والنظر غير الجدل لانك عرفت ان النظر هو الفكر والجدل هو المباحثة لالزام الغير وعلى تقدير تسليم ان يكون النظر والاستدلال من اقسام الجدل فلا نسلم كونه منهيا عنه مطلقا كيف والحال ان الائمة المعصومين عليهم السلام قد جادلوا في الاصول والفروع بالحق من الكلام وبلغوا فيه كل مرام وانهم عليهم السلام انما نهوا عن ذلك الضعفاء والكسالى من اهل القصور عن بيان الدين دون المبرزين في احتجاج الغالبين على اهل اللجاج فانهم كانوا مامورين من قبلهم بمقاومة الخصوم والذي يكشف عن ذلك كله قوله تعالى مخاطبا لنبيه وجادلهم بالتي هي احسن وقوله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقول النبي صلى الله عليه وآله نحن المجادلون في دين الله على لسان سبعين نبيا وما في الاحتجاج من انه قال ابو محمد الحسن العسكري ذكر عند الصادق عليه السلام الجدال في الدين وان رسول الله صلى الله عليه وآله قد نهى عنه فقال الصادق عليه السلام لم ينه عنه مطلقا ولكنه نهى عن الجدال بالتي هي غير احسن اما تسمعون قول الله ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن الحديث وهذا الحديث طويل مذكور في الاحتجاج وفصل المعصوم فيه الجدال الاحسن وغير الاحسن وحث على الاحسن منه ونهى عن غير الاحسن منه وفي هذا الحديث قال ابو محمد الحسن العسكري فقام اليه رجل فقال يا ابن رسول الله افجادل رسول الله فقال الصادق عليه السلام مهما ظننت برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من شيء فلا تظنن به مخالفة الله اليس الله قال وجادلهم بالتي هي احسن وقال قل يحييها الذي انشأها اول مرة افتظن ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خالف ما امر الله تعالى فلم يجادل بما امره الله تعالى به ولم يخبر عن الله بما امره ان يخبر به ولقد حدثني ابي الباقر عليه السلام عن جدي علي بن الحسين زين العابدين عن ابيه الحسين بن علي سيد الشهداء عن امير المؤمنين عليهم السلام انه اجتمع يوما عند رسول الله صلى الله عليه وآله اهل خمسة اديان اليهود والنصارى والدهرية والثنوية ومشركو العرب فقالت اليهود نحن نقول عزير ابن الله وقد جئناك يا محمد لننظر ما تقول فان تبعتنا فنحن اسبق الى الصواب منك وافضل وان خالفتنا خصمناك وقالت النصارى نحن نقول ان المسيح ابن الله اتحد به وقد جئناك لننظر ما تقول فان تبعتنا فنحن اسبق الى الصواب منك وافضل وان خالفتنا خاصمناك وقالت الدهرية نحن نقول الاشياء لا بدء لها وهي دائمة وقد جئناك لننظر فيما تقول فان تبعتنا فنحن اسبق الى الصواب منك وافضل وان خالفتنا خاصمناك وقالت الثنوية نحن نقول ان النور والظلمة هما المدبران وقد جئناك لننظر فيما تقول الى آخر ما قالوا ونظير ما قال اهل الملل الاول قال مشركو العرب نحن نقول ان اوثاننا آلهة وقد جئناك لننظر ما تقول فان تبعتنا تبعناك وان خالفتنا خصمناك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الى آخر الاجوبة والزامهم وتبكيتهم وقبولهم الاسلام كما هو بتمامه مسطور في الاحتجاج وما في الكافي حديث يونس بن يعقوب عن الصادق قال يا يونس لو كنت تحسن الكلام كلمته الشامي قال يونس فيا لها من حسرة فقلت جعلت فداك اني سمعتك تنهى عن الكلام وتقول ويل لاصحاب الكلام يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا لا ينساق وهذا نعقله وهذا لا نعقله فقال ابو عبد الله عليه السلام انما قلت فويل لهم ان تركوا ما اقول وذهبوا الى ما يريدون الخ

تكميل جميل

روى الصدوق باسناده في التوحيد عن محمد بن عيسى قال قرأت في كتاب علي بن هلال الى العالم يعني ابا الحسن عليه السلام وقد روى اصحابنا عن آبائك عليهم السلام انهم نهوا عن الكلام في الدين فتأول مواليك المتكلمون بانه انما نهى من لا يحسن ان يتكلم فيه فاما من يحسن ان يتكلم فيه فلم ينهه فهل ذلك كما تأولوا ام لا فكتب عليه السلام المحسن وغير المحسن لا يتكلم فيه فان اثمه اكبر من نفعه وفي رواية الكشي باسناده عن الطيار انه قال لابي عبد الله عليه السلام

الكشي بالفتح قرية بجرجان

لو فلقت رمانة فاحلت بعضها وحرمت بعضها لشهدت ما حرمت حرام وما احلت حلال فقال حسبك ان تقول بقوله يعني بقول ابي جعفر عليه السلام وانه قد ورد هلك المتكلمون ونجى المسلمون وايضا عن الصادق عليه السلام انه نهى عن الكلام فقيل له انا نحتاج اليه لالزام الخصوم فقال خاصموهم بما بلغكم من علومنا فان خصموكم فقد خصموا وايضا روى الكشي عن التستري انه قال للصادق ع والله ما نقول الا بقول ابائك عليهم السلام وانما نتكلم عليه فاقبل ابو جعفر فقال اذا كنتم لا تتكلمون بكلام ابائي فبكلام ابي بكر وعمر تريدون ان تتكلموا وقد حاول بعض الافاضل من الفرقة المسعدة الاخبارية بامثال هذه الاخبار الطعن على المتكلمين كما حاول بامثالها الطعن على المجتهدين ورأيه في ذلك غير منقح لانه لا يستطيع هو ولا غيره انكار جميع اقسام الكلام لما تواتر عنهم عليهم السلام العمل به والامر به والحث عليه فلذا ترى ان كلامه في ذلك الباب مضطرب تمام الاضطراب فتارة يقول الكلام المستحسن هو الذي ثبت دليله او دل له عن الائمة ع وتارة يظهر انه منه الدليل العقلي مع وجود النقلي فيه وتارة ان الكلام المستحسن هو ما يكون بلفظه وارد عن المعصوم او دل له الغرض المطلوب منه وتارة يقول ان الكلام الغير المستحسن هو الذي يكون مشتملا على مقدمة ظنية عقلية وتقتضي هذه العبارة انه اذا كان مشتملا على مقدمة سمعية وان كانت ظنية او وهمية فهو من الكلام المستحسن بالجملة لم يظهر لي معنى محصل من كلامه في التعرض به لا يليق بامثالي فان اردت اتضاح حقيقة الحال لديك فاستمع لما نتلوا بين يديك فاقول في الكافي باسناده عن يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع فورد عليه رجل من اهل الشام فقال اني رجل صاحب كلام وفقه وفرائض وقد جئت لمناظرة اصحابك فقال له ابو عبد الله ع كلامك من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله او من عندك فقال من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله ومن عندي فقال ابو عبد الله عليه السلام فانت اذا شريك رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا قال فسمعت الوحي عن الله عز وجل يخبرك قال لا قال فتجب طاعتك كما تجب طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا فالتفت ابو عبد الله عليه السلام الي فقال يا يونس بن يعقوب هذا قد خصم نفسه قبل ان يتكلم ثم قال يا يونس لو كنت تحسن الكلام كلمته قال يونس فيا لها من حسرة فقلت جعلت فداك اني سمعتك تنهى عن الكلام وتقول ويل لاصحاب الكلام يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا لا ينساق وهذا نعقله وهذا لا نعقله فقال ابو عبد الله عليه السلام انما قلت فويل لهم ان تركوا ما اقول وذهبوا الى ما يريدون ثم قال لي اخرج الى الباب فانظر من ترى من المتكلمين فادخله قال فادخلت حمران بن اعين وكان يحسن الكلام وادخلت الاحول وكان يحسن الكلام وادخلت هشام بن سالم وكان يحسن الكلام وادخلت قيس بن الماصر وكان يحسن الكلام وكان عندي احسنهم كلاما وكان قد تعلم الكلام من علي بن الحسين صلوات الله عليه قال فلما استقر بنا المجلس وكان ابو عبد الله عليه السلام قبل الحج يستقر اياما في جبل في طرف الحرم في فازة له مضروبة قال فاخرج ابو عبد الله عليه السلام راسه من فازته فاذا هو ببعير يخب فقال هشام ورب الكعبة قال فظننا ان هشاما رجل من ولد عقيل كان شديد المحبة له قال فورد هشام بن الحكم وهو اول ما اختطت لحيته وليس فينا الا من هو اكبر سنا منه قال فوسع له ابو عبد الله عليه السلام وقال ناصرنا بقلبه ولسانه ويده ثم قال يا حمران كلم الرجل فكلمه فظهر عليه حمران ثم قال يا طاقي كلمه فكلمه فظهر عليه الاحول ثم قال يا هشام بن سالم كلمه فتعارفا ثم قال ابو عبد الله عليه السلام لقيس الماصر كلمه فكلمه فاقبل ابو عبد الله عليه السلام يضحك من كلامهما مما قد اصاب الشامي فقال للشامي كلم هذا الغلام يعني هشام بن الحكم فقال نعم فقال لهشام يا غلام سلني في امامة هذا فغضب هشام حتى ارتعد ثم قال للشامي يا هذا اربك انظر لخلقه ام خلقه لانفسهم فقال الشامي بل ربي انظر لخلقه قال ففعل بنظره لهم ماذا قال اقام لهم حجة ودليلا كي لا يتشتتوا او يختلفوا يتألفهم ويقيم اودهم ويخبرهم بفرض ربهم قال فمن هو قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال هشام فبعد رسول الله صلى الله عليه وآله من هو قال الكتاب والسنة قال هشام فهل ينفعنا اليوم الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا قال الشامي نعم قال فلم اختلفنا

مناظرة رجل من اهل الشام مع هشام

٥١ الفازة مظلة بين عمودين ١٢

٥٢ خب في الامر خبا من باب طلب اي اسرع فيه ومنه يخب اي ... ١٢

انا وانت وسرت الينا من الشام في مخاصمتنا اياك قال فسكت الشامي فقال ابو عبد الله عليه السلام للشامي ما لك لا تتكلم قال الشامي
ان قلت لم نختلف كذبت وان قلت ان الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف ابطلت لانهما يحتملان الوجوه وان قلت قد
اختلفنا وكل واحد منا يدعي الحق فلم ينفعنا اذاً الكتاب والسنة الا ان لي هذه الحجة فقال ابو عبد الله عليه السلام سله تجده
مليا فقال الشامي يا هذا من انظر للخلق اربهم ام انفسهم فقال هشام ربهم انظر لهم منهم لانفسهم فقال الشامي فهل اقام لهم
من يجمع لهم كلمتهم ويقيم اودهم ويخبرهم بحقهم من باطلهم قال هشام في وقت رسول الله صلى الله عليه وآله او الساعة
قال الشامي في وقت رسول الله صلى الله عليه وآله رسول الله والساعة من فقال هشام هذا القاعد الذي تشد اليه الرحال و
يخبرنا باخبار السماء وراثة عن اب عن جد قال الشامي فكيف لي ان اعلم ذلك قال هشام سله عما بدا لك قال الشامي قطعت
عذري فعلي السؤال فقال ابو عبد الله عليه السلام يا شامي اخبرك كيف كان سفرك وكيف كان طريقك كان كذا وكذا
فاقبل الشامي يقول صدقت اسلمت لله الساعة فقال ابو عبد الله عليه السلام بل آمنت بالله الساعة ان الاسلام قبل الايمان
وعليه يتوارثون ويتناكحون والايمان عليه يثابون فقال الشامي صدقت فانا الساعة اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله صلى الله عليه وآله وانك وصي الاوصياء ثم التفت ابو عبد الله عليه السلام الى حمران فقال تجري الكلام على الاثر
فتصيب والتفت الى هشام بن سالم فقال تريد الاثر ولا تعرفه ثم التفت الى الاحول فقال قياس رواغ تكسر باطلا بباطل
الا ان باطلك اظهر ثم التفت الى قيس الماصر فقال تتكلم واقرب ما يكون من الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ابعد
ما يكون منه تمزج الحق مع الباطل وقليل الحق يكفي عن كثير الباطل انت والاحول قفازان حاذقان قال يونس فظننت والله انه
يقول لهشام قريبا مما قال لهما ثم قال يا هشام لا تكاد تقع تلوي رجليك اذا هممت بالارض طرت مثلك فليكلم الناس فاتق
الزلة والشفاعة من ورائها ان شاء الله قال مولانا الصالح قوله عليه السلام فانت اذن شريك رسول الله صلى الله عليه وآله دل
على ان اصول العقائد ينبغي ان تكون مستندة الى صاحب الشرع كفروعها وقد صرح به ايضا الشريف في حاشيته على شرح
المختصر وبالغ فيه الفاضل الامين الاسترابادي في الفوائد المدنية وشنع على من تكلم بعقله في المعارف الالهية وهو الحق
الصريح والمذهب الصحيح والا لزم ان يكون الخاطئون السالكون بمقتضى عقولهم معذورين يوم القيمة ثم ذكر قوله عليه السلام
ان تركوا ما اقول وذهبوا الى ما يريدون من المطالب المخترعة والمبادي المبتدعة التي لا يزداد صاحبها من الحق الا بعدا ومن القرب
الا ضلالا وفيه دلالة على ان علم الكلام حق ولكن لا بد سماعه من المعصوم والعامة ذموا الكلام ذما عظيما وان شئت معرفة
ذلك فنقول قال عياض في تفسير ما رواه مسلم عن النبي صلى الله عليه وآله قال ابغض الرجال الى الله الالد الخصام الالد
الشديد الخصومة والخصم الحاذق في الخصومة وقال القرطبي في حله الخصم بسكون الصاد وكسرها اسم الخاصم والخصم
المبغوض هو الذي يقصد بخصومته دفع الحق بالوجوه الفاسدة واشد ذلك الخصومة في الدين كخصومة اكثر المتكلمين
المعرضين على الطريق التي ارشد اليها الكتاب والسنة وسلف الامة الى طرق مبتدعة واصطلاحات مخترعة وقوانين
جدلية ترد بسببها على الآخذ فيها شبهة يعجز عنها وشبهة يذهب الايمان معها واحسنهم انفصالا عنها اجدلهم لا اعلمهم فكم
من عالم بفساد الشبهة لا يقوى على حلها وكم من منفصل عنها لا يدرك حقيقة علمها ثم ان هؤلاء المتكلمين ارتكبوا انواعا
من المحال لا يرتضيها البله والاطفال فاخذوا يبحثون عن تحيز الجوهر والاكوان والاحوال ثم انهم بحثوا عما سكت السلف
عن البحث فيه فبحثوا عن كيفية تعلق صفات الله تعالى وتعديدها واتحادها في نفسها وهل هي الذات او غيرها وهل الكلام واحد او
منقسم وهل تقسيمه بالانواع او بالاوصاف وكيف تعلق به في الازل بالمأمور هل يبقى
ذلك التعلق ام لا وهل امره لزيد بالصلوة هو عين امره بالزكوة الى غير ذلك من الابحاث التي لم يأمر الشرع بالبحث عنها وسكت

صحابه ومن تبعهم عنها فانه يجب على الانسان حقيقته ومن عجز عن حقيقة نفسه مع علمه بوجودها بين جنبيه فهو عن ادراك ما ليس
ذلك اعجز وغاية علم العلماء وادراك العقلاء ان يقطعوا بوجود فاعل لهذه المصنوعات منزه عن صفاتها موصوف بصفات الكمال ثم
ذا اخبرنا الصادق عن شيء من اسمائه او صفاته قبلناه وما لم يتعرض له سكتنا عنه هذه طريقة السلف ويكفي في الزجر عن الخوض في
طرق المتكلمين ما ورد عن السلف ومن عمر بن عبد العزيز ليس هذا الجدال من الدين في شيء وعن الشافعي لان لا يبتلي العبد
بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من ان ينطق في الكلام وقال اذا سمعت من يقول الاسم المسمى او غيره فاشهد وانه من اهل الكلام
لا دين له قال وحكمي في اهل الكلام ان يضربوا ويطاف بهم في القبائل هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واخذ في الكلام وقال احمد لا تفلح
صاحب الكلام ابدا اهل الكلام زنادقة وقال ابن ابي عقيل انا اقطع ان الصحابة ما توا ولا عرفوا الجوهر والعرض فان رايت
ان تكون مثلهم فكن وان رايت ان طريقة المتكلمين اولى من طريقتهم فبئس ما رايت وقد افضى الكلام باهله الى الشكوك وكثير
منهم الالحاد واصل ذلك انهم لم يقنعوا بما جائت به الشرائع وطلبوا الحقائق فليس في قوة العقل ادراك ما عند الله سبحانه وتعالى
من الحكم التي انفرد به وقد رجع كثير من المتكلمين عن الكلام بعد اعمار مديدة حين لطف الله واظهر ايانه فمنهم الامام
ابو المعالي حكى عنه الثقات انه قال لقد جلت اهل الاسلام وعلومهم وركبت البحر الاعظم وخضت في الذي نهوا عنه رغبة في طلب
الحق وهربا من التقليد والآن قد رجعت عن الكل الى كلمة الحق عليكم بدين العجائز واختم عاقبة امري عند الرحيل بكلمة
الاخلاص وكان ابن الجويني يقول لاصحابه لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت ان الكلام يبلغ ما بلغت ما اشتغلت به وقال احمد
بن سنان كان وليد بن ابان خالي فلما حضرته الوفاة قال لبنيه اتعلمون ان احدا اعلم مني قالوا لا قال فاني اوصيكم اتفعلون
قالوا نعم قال عليكم بما عليه اصحاب الحديث فاني رايت الحق معهم وقال ابن ابي عقيل لقد بالغت في الاصول طول عمري
ثم عدت القهقرى الى مذهب الكتب ووصف الشهرستاني حاله وما وصل اليه من الكلام وماله فتمثل متمثلا لعمري لقد
طفت المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم فلم ار الا واضعا كف حائر على ذقن او قارعا سن نادم وقال بعضهم
ان بالغ القوم في الانكار وغفلوا عن شرف حال علم الكلام لانه اشرف العلوم لكون موضوعه هي الذات العلية وما يجب لها
وما يستحيل عليها اشرف الموضوعات ولان غيره من العلوم ينعدم في الآخرة وهو لا ينعدم لبقاء متعلقه بل يزداد اتساعا لان ما كان
معلوما بالدليل يصير معلوما بالعيان وقد اجمعوا على انه يجب ان يكون في كل عصر من يعرفه ليرد الشبهات ويناظر من تعنت و
تعرض لعقائد المسلمين والجواب ان المراد بعضهم نفى شرفه ولا انقطاع فوائده ولا غير ذلك من الامور الموجبة لنقصه
بل يقول انه علم غامض لا يدرك حقيقته الا الله سبحانه ومن حفظه الله تعالى عن الخطاء واما غيرهم وان بالغوا فيهم بعد في
مقام تحمل الخطأ والضلال اذ ليس العصمة الا من عصمه الله وبالجملة اهل الكلام يجب ان يكون معصوما او من يسمع من المعصوم و
قول الصادق عليه السلام صريح في ذلك انتهى كلامه بعبارته وانا اقول وبالله التوفيق تحقيق المقام وتنقيح المرام انا قد
ثبتنا بحمد الله وتوفيقه ان معرفة الله تعالى ليست ببديهية فطرية بشهادة جمع كثير من المحققين منهم الشيخ الصدوق
والشيخ المفيد ودلالة الآيات الكثيرة والاحاديث المستفيضة بحيث لا يجوز العاقل الناظر فيه الجحد والانكار لما قلنا بعد ذلك
ايضا عرفت ان تلك المعرفة واجبة اجماعا الا من شرذمة قليلة لا يعباء بهم وايضا عرفت ان وجوبها مستند الى العقل فحينئذ لا بد
لكل عاقل اذا بلغ او قبله ان ينظر ويتفكر حتى يحصل له معرفة الواجب تعالى بالدليل ولا شك ان القول بوجوب الاستدلال على الصانع
وكلما يجب تقدمه على معرفة النبي بكلام النبي او الوصي على من لم يحصل له معرفة الواجب المقدمة على معرفة النبي والوصي
اقبح وافحش فسادا من قول الاشاعرة بوجوب معرفة الله تعالى سمعا وانحصارها فيه ونحن نعلم علما جازما ان الانبياء والاوصياء
عليهم الصلاة والسلام كلهم متفقون على ما قلنا لان المعصوم لا يجوز ان يخطي ويحكم بما يخالف القطعيات وهذا احد طرق

تحقيق علمي وتدقيق للمصنف في باب علم الكلام من جهة تضعيف ما نقله مولانا الصالح العلام

تحصيل العلم بالاجماع المصطلح عند الامامية كما يستفاد من كلام شيخ الطائفة ابي جعفر الطوسي رحمه الله فسقط ما قال مولانا الصالح رح من ان اهل الكلام يجب ان يكون معصوما او من يسمع من المعصوم في الصواب ان يقال الواجب على المكلف في ابتداء التكليف تحصيل معرفة الواجب تعالى بالدليل الموصل اليها سواء كان سنوح مقدمات هذا الدليل بمجرد الحدس الصائب او بالنظر والفكر او بعد التعليم من العقلاء الكملاء الذين اشرفهم الانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلام اليها ولاجل هذه الهداية والتعليم ومراعات هذه المصلحة نزل الكتب السماوية والصحائف الاخبار المأثورة عن الانبياء والاوصياء عليهم السلام مشحونة بالدلائل العقلية الدالة على اثبات الواجب تعالى وعلى صفاته الثبوتية والسلبية وعدالته وعلى اثبات النبوة ونحو ذلك وانقدح من هنا امر آخر وهو ان ليس كل دليل عقلي في الكتاب والسنة بحيث يكون كل مقدمة من مقدماته بديهية اولية بحيث لا يحتاج اتمامها الى نظر وفكر فح لابد لكل من اراد تحصيل المطلوب من دليلهم ان يبحث وينظر في مقدمات دليلهم وهكذا يجب على كل عالم متكلم ان ينصر دين الله ورسوله والائمة عليهم السلام باتمام مقدمات دليلهم ودفع شبهات المخالفين والمعاندين الموردة عليها وكذا دفع كل ما استدل المخالفون بالمقدمات الفاسدة على مطالبهم الكاسدة كما هو مقتضى وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقتضى الاحاديث الكثيرة المتضمنة على الحث على نصرة الدين باقامة البراهين ودفع شبهات المخالفين والغواة بوجوب كون مقدمات مقدمات الدليل وكذا مقدمات مقدماتها مسموعة من الائمة عليهم السلام وهكذا القول بالتزام وجوب كون كل ما يدفع به شبهات الكفرة والمخالفين مسموعا سد لباب نصرة الدين بالادلة والبراهين وهذا اعظم اسباب وهن اركان الشرع المتين ضرورة خلو مواضع كثيرة جدا لا تعد ولا تحصى من تلك الامور عن اثر صحيح منهم عليهم السلام كما يظهر من المراجعة الى المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين وايضا نقول لا يخفى على من تتبع الاخبار وتصفح الآثار انه لا زال اصحابنا السالفون واسلافنا الماضون الذين شرفوا بصحبة الائمة المعصومين وورد في حقهم المدائح العظيمة والمناقب الجليلة كان دابهم المناظرة والمباحثة مع كل من يخالفهم في اصل من الاصول الدينية في مواضع كثيرة بل لا تكاد ملفقة من مقدمات عقلية صرفة او مركبة من العقلية والنقلية معا كيفيا متنوعة بحيث لا يصل اليها يد التاويل وانكار القول بكونها مسموعة عن الائمة عليهم السلام وقال شيخ الاسلام ورئيس المسلمين الشيخ المفيد الذي ورد في حقه التوقيعان عن صاحب العصر والزمان (ع) الدالان على مزيد جلالة الشيخ وعلو قدره عند الله ورسوله والائمة عليهم الصلوة والسلام في مجالسه فان قيل ان المعتزلة والحشوية يزعمون ان الذي نستعمله من المناظرة شيء يخالف الاصول الامامية ويخرج عن اجماعهم وان القوم لا يرون المناظرة دينا وينهون عنها ويروون عن ائمتهم تبديع فاعلها وذم مستعملها فهل معك رواية عن اهل البيت عليهم السلام في صحتها ام تعتمد على حجج العقول ولا تلتفت الى من خالفها وان كان عليه اجماع العصابة فيقال قد اخطأت المعتزلة والحشوية فيما ادعوا علينا من خلاف جماعة اهل مذهبنا في استعمال المناظرة واخطأ من ادعى ذلك ايضا من الامامية وتجاهل لان فقهاء الامامية ورؤساءهم في علم الدين كانوا يستعملون المناظرة ويدينون بصحتها وتلقى ذلك عنهم الخلف ودانوا به وقد اشبعت القول في هذا الباب في كتابي الكامل في علوم الدين وكتاب الاركان في دعائم الدين وذكرت اسماء المعروفين بالنظر وكتبهم ومدائح الائمة عليهم السلام لهم وانا اروي ذلك في هذا الوقت حديثا من جملة ما ورد في ذلك اخبرني ابو الحسن احمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه عن سعيد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين عن ابي جعفر محمد بن النعمان عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام قال قال لي خاصموهم وبينوا لهم الهدى الذي انتم عليه وبينوا لهم ضلالتهم وباهلوهم في علي عليه السلام انتهى وايضا قال رحمه الله عليه في شرحه لاعتقادات ابن بابويه ان الجدل على قسمين احدهما بالحق والآخر بالباطل فالحق منه مامور به ومرغب فيه والباطل منه منهي عنه مزجور عن استعماله قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه واله وجادلهم بالتي هي احسن فامره بجدال المخالفين وهو الحجاج لهم اذا كان جدال النبي صلى الله عليه واله حقا وقال لكافة المسلمين ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن فاطلق لهم جدال اهل الكتاب بالحق ونهاهم عن جدالهم بالقبيح

نقل كلام الشيخ المفيد (ره) في تأييد ما اختاره المصنف في هذا المقام

ومنه ايضا كلام آخر للشيخ المفيد يعرف البسط والطول مما سبق

وحكى سبحانه يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فلو كان الجدال كله باطلا لما امر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله به ولا استعمله الانبياء عليهم السلام من قبله ولا اذن للمسلمين فيه فاما الجدال بالباطل فقد بين الله تعالى عنه فى قوله الذين يجادلون فى آيات الله ان يصرفون فذم المجادلين فى الآيات لدفعها وجحودها وابتاع الشبه فى حقيّتها وقد ذكر الله عن خليله ابراهيم صلى الله عليه وآله انه حاج كافرا فى ربه فقال الم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه الآية وقال مخبرا عن حجاجه قومه وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء وقال سبحانه آمرا للنبى بمحاجة مخالفيه قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا وقال عز اسمه كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الآية وقال لنبيه صلى الله عليه فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم الآية وما زالت الائمة عليهم السلام يناظرون فى دين الله ويحتجون على اعداء الله تعالى وكان شيوخ اصحابهم فى كل عصر يستعملون النظر ويعتمدون الحجج ويجادلون بالحق ويدمغون الباطل بالحجج والبراهين وكان الائمة عليهم السلام يحمدونهم على ذلك ويمدحون ويثنون عليهم بفضل وقد ذكر الكلينى رحمه الله فى كتاب الكافى وهو من اجل الكتب الشيعية واكثرها فائدة حديث يونس بن يعقوب مع ابى عبد الله حين ورد عليه الشامى للمناظرة فقال له ابو عبد الله وددت انك يا يونس كنت تحسن الكلام فقال يا يونس جعلت فداك سمعتك تنهى عن الكلام وتقول ويل لاهل الكلام يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا لا ينساق وهذا نعقله وهذا لا نعقله فقال له ابو عبد الله انما قلت ويل لهم ان تركوا ما اقول وصاروا الى خلافه ثم دعا حمران بن اعين ومحمد بن الطيار وهشام بن سالم وقيس الماصر فتكلموا بحضرته وتكلم هشام بعدهم فاثنى عليه ومدحه وقال له مثلك من تكلم الناس وقال عليه السلام وقد بلغه موت الطيار رحم الله الطيار ولقاه نضرة وسرورا فلقد كان شديد الخصومة عنا اهل البيت وقال ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام لمحمد بن حكيم كلم الناس وبين لهم الحق الذى انت عليه وبين لهم الضلالة التى هم عليها وقال ابو عبد الله عليه السلام لبعض اصحابه حاجوا الناس بكلامى فان حاجوكم فانا المحجوج وقال لهشام بن الحكم وقد سأله عن اسماء الله واشتقاقها فاجابه عن ذلك ثم قال له بعد الجواب افهمت يا هشام فهما تدفع به اعداءنا الملحدين فى دين الله وتبطل شبهاتهم فقال هشام نعم فقال له نفعك الله وقال عليه السلام لطائفة من اصحابه بينوا للناس الهدى الذى انتم عليه وبينوا لهم ضلالتهم التى هم عليها وباهلوهم فى على بن ابى طالب عليه السلام فامر بالكلام ودعا اليه وحث عليه وقد روى عنه ع انه نهى رجلا عن الكلام وامر آخر به فقال له بعض اصحابه جعلت فداك نهيت فلانا عن الكلام وامرت هذا به فقال هذا ابصر بالحجج وارفق منه فثبت ان نهى الصادقين عليهم السلام عن الكلام انما كان لطائفة بعينها لا تحسنه ولا تهتدى الى طرقه وكان الكلام يفسدها والامر به لطائفة اخرى لانها تحسنه وتعرف طرقه وسبيله فاما النهى عن الكلام فى الله عز وجل فانما يختص بالنهى عن الكلام فى تشبيهه بخلقه وتجويره فى حكمه فاما الكلام فى توحيده ونفى التشبيه والتنزيه له والتقديس فمامور به ومرغب فيه وقد جاءت بذلك آثار كثيرة واخبار متظاهرة واثبت فى كتابى الاركان فى دعائم الايمان منها جملة كافية وفى كتاب الكامل فى علوم الدين منها باب استوفيت القول فى معانيه وفى عقود الدين جمل منها من اعتمدها اغنت عما سواها والمتعاطى لابطال النظر شاهد على نفسه بضعف الرأى وموضح عن قصوره عن المعرفة ونزوله عن مراتب المستبصرين والنظر غير المناظرة وقد يصح النهى عن المناظرة للتقية وغير ذلك ولا يصح النهى عن النظر لان فى العدول عنه المصير الى التقليد والتقليد مذموم باتفاق العلماء ونص القرآن والسنة قال الله تعالى ذاكرا لمقلدى الكفار وذاما لهم على تقليدهم انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون قل اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم وقال الصادق عليه السلام من اخذ دينه من افواه الرجال ازالته الرجال ومن اخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل وقال عليه السلام اياكم والتقليد فانه من قلد فى دينه هلك ان الله تعالى يقول اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله ولا والله ما صلوا لهم ولا صاموا ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فقلدوهم فى ذلك فعبدوهم وهم لا يشعرون وقال عليه السلام من اجاب ناطقا فقد عبده فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله

سه تجويز تجبير النسبة الى الجبر ۱۲ صحاح

نسخ متظافرة

وانكان عن الشيطان فقد عبد الشيطان فلو كان التقليد صحيحا والنظر باطلا ولم يكن التقليد لطائفة اولى من التقليد لاخرى وكان كل
ضال بالتقليد معذورا وكل مقلد مبدع غير مأزور وهذا مما لا يقوله احد فيعلم بما ذكرناه ان النظر هو الحق والمناظرة بالحق صحيحة
وان الاخبار التى رواها ابو جعفر رحمه الله وجوهها ما ذكرناه وليس الامر فى معانيها على ما تخيله والله ولى التوفيق وقال مولانا الطبرسى
رحمه الله ثم ان الذى دعانى الى تاليف هذا الكتاب عدول جماعة من الاصحاب عن طريق الحجاج جدا وعن سبيل الجدال وان كان حقا
وقولهم ان النبى والائمة عليهم السلام لم يجادلوا قط ولم استعملوه ولا للشيعة فيه رخصة بل نهوهم وعابوه فرايت عمل كتاب
يحتوى على ذكر جمل من محاوراتهم فى الفروع والاصول مع اهل الخلاف وذوى الفضول قد جادلوا فيها بالحق من الكلام وبلغوا غاية
كل مرام وانهم عليهم السلام انما نهوا عن ذلك الضعفاء والمساكين من اهل القصور عن بيان الذين دون المبرزين فى الاحتجاج
الغالبين لاهل اللجاج فانهم كانوا مامورين من قبلهم بمقاومة الخصوم ومداولة الكلوم فعلت بذلك منازلهم وارتفعت درجاتهم
وانتشرت فضائلهم وانا ابتدى فى صدر الكتاب بفصل يشتمل على ذكر آيات من القرآن امر الله تعالى بها بعض الانبياء بمحاجة ذوى العدوان
ويشتمل ايضا على عدة اخبار فى فضل الذابين عن دين الله القويم والصراط المستقيم بالحجج القاهرة والبراهين الباهرة ثم نشرع فى ذكر
طرف من مجادلات النبى ص والائمة عليهم السلام انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول من جملة الآيات التى ذكرها رحمه الله تعالى قوله تعالى
وجادلهم بالتى هى احسن وقوله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن قال وروى عن النبى ص انه قال نحن المجادلون فى دين الله على
لسان سبعين نبيا وروى باسناده عن الحسن بن على عليهما السلام قال قال جعفر بن محمد عليهما السلام علماء شيعتنا مرابطون فى الثغر
الذى يلى ابليس وعفاريته يمنعوهم عن الخروج على ضعفاء شيعتنا وعن ان يتسلط عليهم ابليس وشيعته النواصب الا فمن انتصب
لذلك من شيعتنا كان افضل ممن جاهد الروم والترك والخزر الف الف مرة لانه يدفع عن اديان محبينا وديننا وذلك يدفع
عن ابدانهم وايضا روى باسناده عنه عليه السلام لولا من يبقى بعد غيبة قائمكم عليه السلام من العلماء والداعين اليه والدالين عليه
والذابين عن دينه بحجج الله والمنقذين لضعفاء عباد الله من شباك ابليس ومردته ومن فخاخ النواصب لما بقى احد الا ارتد عن دين
الله عز وجل ولكنهم الذين يمسكون ازمة قلوب ضعفاء الشيعة كما يمسك صاحب السفينة سكانها اولئك هم الافضلون عند الله
عز وجل وقال ايضا ابو محمد الحسن العسكرى عليه السلام ان من محبى محمد صلى الله عليه وآله مساكين مواساتهم افضل من مواساة
مساكين الفقراء وهم الذين سكنت جوارحهم وضعفت قواهم عن مقابلة اعداء الله الذين يعيرونهم بدينهم ويسفهون احلامهم
الا فمن قواهم بفقهه وعلمه حتى ازال مسكنتهم ثم تسلطهم على الاعداء الظاهرين وهم النواصب وعلى الاعداء الباطنين
وهم ابليس ومردته حتى يهزموهم عن دين الله ويذودوهم عن اولياء رسول الله صلعم حول الله تعالى تلك المسكنة الى شياطينهم
فاعجزهم عن اضلالهم قضى الله تعالى بذلك قضاء حقا على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وقال ابو محمد الحسن بن على العسكرى
قال على بن ابى طالب عليه السلام من قوى مسكينا فى دينه ضعيفا فى معرفته على ناصب مخالف فافحمه لقنه الله يوم يدلى فى قبره ان يقول
الله ربى ومحمد نبيى وعلى وليى والكعبة قبلتى والقرآن بهجتى وعدتى والمؤمنون اخوانى فيقول الله عز وجل ادليت بالحجة فوجبت لك
اعالى درجات الجنة فعند ذلك يتحول عليه قبره انزه رياض الجنة وقال ابو محمد عليهما السلام قالت فاطمة عليها السلام وقد اختصم اليها امرأتان
فتنازعتا فى شىء من امر الدين احديهما معاندة والاخرى مؤمنة ففتحت على المؤمنة حجتها فاستظهرت على المعاندة ففرحت فرحا شديدا
فقالت فاطمة ان فرح الملائكة باستظهارك عليها اشد من فرحك وان حزن الشيطان ومردته بحزنها عنك اشد من حزنها وان
الله عز وجل قال للملائكة اوجبوا لفاطمة بما فتحت على هذه المسكينة الاسيرة من الجنان الف الف ضعف مما كنت اعددت لها
واجعلوا هذه سنة فى كل من يفتح على اسير مسكين فيغلب معاندا مثل الف الف ما كان له معدا من الجنان وقال ابو محمد عليهما السلام
قال جعفر بن محمد عليهما السلام من كان همه فى كسر النواصب عن المساكين الموالين لنا اهل البيت يكسرهم عنهم ويكشف عن

فخانيهم وبين عوارهم ودفعهم عن محمد الصلى الله عليه واله جعل الله همه املاك الجنان في بناء قصوره ودوره يستعمل بكل حرف
حجة على اعداء الله اكثر من عدد اهل الدنيا املاكاً قوة كل واحد تفضل عن حمل السموات والارضين فكم من بناء وكم من نعمة وكم
من قصور لا يعرف قدرها الا رب العالمين وقال ابو محمد عليهما السلام قال علي بن موسى الرضا عليهما السلام افضل ما يقدمه العالم
من محبينا وموالينا امامه ليوم فقره وفاقته وذله ومسكنته ان يغيث في الدنيا مسكينا من محبينا من يد ناصب عدو لله
ولرسوله يقوم من قبره والملائكة صفوف من شفير قبره الى موضع محله من جنان الله عز وجل فيحملونه على اجنحتهم يقولون مرحبا
طوبى لك طوبى لك يا دافع الكلاب عن الابرار ويا ايها المتعصب للائمة الاخيار وقال ابو محمد لبعض تلامذته لما اجتمع قوم من الموالي
والمحبين لآل محمد صلى الله عليه واله بحضرته وقالوا يا ابن رسول الله ان لنا جارا من النصاب يؤذينا ويحتج علينا في تفضيل الاول
والثاني والثالث على امير المؤمنين عليه السلام ويورد علينا حججا لا ندري كيف الجواب عنها والخروج منها قال مر بهؤلاء اذا كانوا
مجتمعين يتكلمون فتسمع عليهم فيستدعون منك الكلام فتكلم فافحم صاحبهم واكسر عزته وفل حده ولا تبق له باقية فذهب
الرجل وحضر الموضع وحضروا وكلم الرجل فافحمه وحيره لا يدري في السماء هو او في الارض قالوا ووقع علينا من الفرح والسرور
ما لا يعلمه الا الله تعالى وعلى الرجل والمتعصبين له من الغم والحزن مثل ما لحقنا من السرور فلما رجعنا الى الامام قال لنا
ان الذين في السموات لحقهم من الفرح والطرب بكسر هذا العدو لله كان اكثر مما كان بحضرتكم والذي كان بحضرة ابليس
وعتاة مردته من الشياطين في الحزن والغم اشد مما كان بحضرتهم ولقد صلى على هذا العبد الكاسر له ملائكة السماء و
الحجب والكرسي وقابلها الله تعالى بالاجابة واكرم ايابه واعظم ثوابه ولقد لعنت تلك الملائكة السماء والحجب والعرش والكرسي
عدو الله المكسور وقابلها الله بالاجابة واطال عذابه وشدد حسابه وهذه الاحاديث وان كان قد مر ذكرها في تضاعيف
خطبة الكتاب لكن لما كانت الحاجة الى ذكرها في هذا المقام شديدة وكان الرجوع للناظرين في هذا الموضع الى الخطبة تطبيقها
بما نحن بصدده لا يخلو عن صعوبة ومعونة اعدنا ذكرها اهتماما بالشان هذا المقام فانه من مزال الاقدام وايضا في الاحتجاج
عن الحسن العسكري انه اتصل بابي علي بن محمد العسكري عليه السلام ان رجلا كلم بعض النصاب فافحمه بحجته حتى ابان عن فضيحته فدخل
الى علي بن محمد عليهما السلام وفي صدر مجلسه دست عظيم منصوب وهو قاعد خارج الدست وبحضرته خلق من العلويين
وبني هاشم فما زال يرفعه حتى اجلسه في ذلك الدست واقبل عليه فاشتد ذلك على اولئك الاشراف فاما العلويون فاجلوه عن
العتاب واما الهاشميون فقال له شيخهم يا ابن رسول الله صلى الله عليه واله هكذا تؤثر عاميا على سادات بني هاشم من الطالبيين
والعباسيين فقال اياكم ان تكونوا من الذين قال الله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثم
يتولى فريق منهم وهم معرضون اترضون بالله وكتابه حكما قالوا بلى قال عليه السلم اليس الله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا اذا قيل لكم تفسحوا في
المجالس فافسحوا يفسح الله لكم الى قوله والذين اوتوا العلم درجات فلم يرض للعالم المؤمن الا ان يرفع على المؤمن غير العالم كما لم يرض الا ان يرفع
المؤمن على من ليس بمؤمن اخبروني انه قال يرفع الله الذين اوتوا العلم درجات او قال يرفع الله الذين اوتوا شرف النسب درجات او ليس قال الله تع
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فكيف تنكرون رفعي لهذا لما رفعه الله ان كسر هذا الفلاني الناصب بحجج الله التي علمه اياها
لا فضل له من كل شرف في النسب فقال العباسي يا ابن رسول الله قد اشرفت علينا هو دونه نقيص بنا عما ليس له نسب كنسبنا وما زال منذ
اول الاسلام يقدم الافضل في الشرف على من دونه فيه فقال عليه السلم سبحان الله اليس العباس بايع لابي بكر وهو تيمي والعباس هاشمي
او ليس عبد الله بن عباس كان يخدم عمر بن الخطاب وهو هاشمي ابو الخلفاء وعمر عدوي وما بال عمر ادخل البعداء من قريش في الشورى
ولم يدخل العباس فان كان رفعنا لمن ليس بهاشمي على هاشمي منكرا فانكروا على العباس بيعته لابي بكر وعلى عبد الله بن عباس
خدمته لعمر بعد بيعته فان كان ذلك جائزا فهذا جائز فكانما القم الهاشمي حجرا فهذه الاحاديث المتكثرة المستفيضة المتضمنة

قد شرّفت علينا وقصّرتنا ممن ليس له نسب

المحتوية على مزيد الترغيب والحث على المجادلة في الامور الدينية والمطالب اليقينية واقامة البراهين وافحام المخالفين والمشتملة على المدائح العظيمة منهم لمن كسر سورة النصاب وغيرهم من المخالفة الفجرة باقامة الحجج الباهرة فالاجوبة الفاخرة تدل على جواز المباحثة بكل ما يلهمه به الله تعالى من المقدمات العقلية والنقلية التي يتم بها الاحتجاج ونظيرها من اهل الاعوجاج المخزي واللجاج بدون الاقتصار على استماع خصوص ما سمعها عن اصحاب العصمة والطهارة لا سيما نظرا الى قوله عليه السلام في الرواية الاخيرة بحجج الله التي علمه اياها دون قوله عليه السلام بحجج الله التي علمناها وايضا صور المباحثات وكيفياتها ليست بمحصورة فالقول بوجوب الاستماع يجر الى سد باب المجادلة في الدين بالمرة وهو خلاف مقتضى تلك الاخبار ويلزم التزام غلبة اهل الخلاف وافحام اهل الحق في اكثر الموارد ضرورة فقد ان الاخبار الواردة في كل الموارد المخصوصة كما لا يخفى وهذا ظاهر البطلان وهذا الشيخ الفاضل صرح في الفوائد الطوسية في فائدة مراتب المعرفة بانه يجب نصيحة المومنين وبيان الحق ودفع الشبهات عن الدين وان ناقض نفسه كما هو دابه في امثاله في فائدة النهي عن الكلام حيث قال واما ما ذكره بعض المتاخرين من ان ذلك في فروض الكفاية لرد الشبهات عن الضعفاء فقد عرفت جوابه على انه لا يستقيم الا على مذهب العامة لانهم يقولون اهل الحل والعقد حافظون للدين والشريعة واما على قول الامامية فلا حاجة اليه لان ذلك من وظائف الامام انتهى اقول كفى في رد القول الاخير قول الحسن عليه السلام لو لا يبقى بعد غيبة قائمكم من العلماء الخ ونحوه كما عرفت فان قلت على سبيل المكابرة والمجادلة بالتي هي غير احسن انه لا نسلم دلالة هذه الاخبار على ما ذهبت اليه حققت بل قيد الاستماع عنهم عليهم السلام معتبر في كل ما اوردت وان لم يكن مذكورا قلنا ليس الواجب علينا الجواب عن كل ما جادلتنا به وان كانت بغير الاحسن على سبيل المكابرة لكنا نقول تبرعا ومزيدا لاظهار الحق انه منا بحمد الله تم لحادث وامور اخر تدل صراحة على ما ذهبنا اليه بحيث لا يمكن لك الجحد والانكار بعد ذلك منها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني بسند صحيح عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي ورسول فمن لم ياته الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة من الله وان لهم الطاعة المفترضة وقلت للناس اليس تزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى رسول الله صلى الله عليه وآله من كان الحجة على خلقه فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجي والقدرية والزنديق الذي لا يومن به حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا فقلت لهم من قيم القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم اجد احدا يقال له انه يعرف كله الا عليا عليه السلام واذا كان الشيء بين القوم فقال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري واشهد ان عليا عليه السلام كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة فكان الحجة على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وان ما قال من القرآن فهو حق فقال رحمك الله ومنها ما في الكافي باسناده عن ابان قال اخبرني الاحول ان زيد بن علي بن الحسين عليهم السلام بعث الي وهو مستخف قال فاتيته قال لي يا ابا جعفر ما تقول ان طرقك طارق منا اتخرج معه قال فقلت له ان كان اباك ولخاك خرجت معه قال فقال لي وانا اريد ان اخرج اجاهد هولاء القوم فاخرج معي قال قلت لا ما افعل جعلت فداك قال فقال لي ارغب بنفسك عني قال فقلت له انما هي نفس واحدة فان كان لله في الارض حجة فالمتخلف عنك ناج والخارج معك هالك وان لا يكن لله حجة في الارض فالمتخلف عنك والخارج معك سواء قال فقال لي يا ابا جعفر كنت اجلس مع ابي على الخوان فيلقمني البضعة السمينة ويبرد لي اللقمة الحارة حتى تبرد شفقة علي ولم يشفق علي من حر النار اذا اخبرك بالدين ولم يخبرني به فقلت له جعلت فداك من شفقته عليك من حر النار لم يخبرك خاف عليك ان لا تقبله فتدخل النار واخبرني انا فان قبلت نجوت وان لم اقبل لم يبال ان ادخل النار ثم قلت له جعلت فداك انتم افضل ام الانبياء قال بل الانبياء قال قلت يقول يعقوب ليوسف يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك

الشيخ الحر العاملي في فوائد الطوسية

فیکیں واتت کید انجیہم حتی کانوا لا یکیدونہ ولکن کتمہم ذلک فکذا ابوک کتمک لانہ خاف علیک قال فقال اما واللہ لئن قلت ذلک لقد حدثنی صاحبی بالمدینۃ انی اقتل واصلب بالکناسۃ وان عندہ لصحیفۃ فیہا قتلی وصلبی فحججت وحدثت اباعبد اللہ علیہ السلام بمقالۃ زید وما قلت لہ فقال لی اخذتہ من بین یدیہ ومن خلفہ وعن یمینہ وعن شمالہ ومن فوق راسہ ومن تحت قدمیہ ولم تترک لہ مسلکا یسلکہ وقال العلامۃ فی الخلاصۃ ہشام بن الحکم کان ثقۃ فی الروایات حسن التحقیق بہذا الامر ورویت مدائح لہ جلیلۃ عن الامامین الصادق والکاظم علیہما السلام وکان ممن فتق الکلام فی الامامۃ وہذب المذہب بالنظر وکان حاذقا بصناعۃ الکلام حاضر الجواب وقال الشیخ فی فہرستہ وکان ہشام یکنی ابا محمد وہو مولی بنی شیبان کوفی وتحول الی بغداد ولقی اباعبد اللہ علیہ السلام وابنہ ابا الحسن موسی علیہ السلام ولہ عنہما روایات کثیرۃ وکان حاذقا بصناعۃ الکلام حاضر الجواب سئل یوما عن معویۃ اشہد بدرا قال نعم من ذلک الجانب انتہی وفی الکشی باسنادہ عن ہشام بن سالم قال قال ابوالحسن علیہ السلام قولوا لہشام یکتب الی بما یرد بہ القدریۃ فکتب الیہ سل القدریۃ لم عصی اللہ من عصی لشیء من اللہ اولشیء کان من الناس اولشیء لم یکن من اللہ ولا من الناس قال فلما رفع الکتاب قال لہم ادفعوہ الی الخرمی فدفعوہ الیہ فنظر فیہ ثم قال ما صنع شیئا فقال ابوالحسن علیہ السلام ما ترک شیئا وفی مجالس الشیخ المفید سال یحیی بن خالد البرمکی ہشام بن الحکم رحمہ اللہ بحضرۃ الرشید فقال اخبرنی یا ہشام عن الحق ہل یکون فی جہتین مختلفتین قال ہشام لا قال فخبرنی عن نفسین اختصما فی حکم من الدین و تنازعا واختلفا ہل یخلو من ان یکونا محقین او مبطلین او ان یکون احدہما محقا والآخر مبطلا فقال ہشام لا یخلو من ذلک ولیس یجوز ان یکونا محقین علی ما قدمت من الجواب قال لہ یحیی بن خالد فخبرنی عن علی وعباس لما اختصما الی ابی بکر فی المیراث ایہما کان المحق من المبطل اذ کنت لا تقول انہما کانا محقین ولا مبطلین قال ہشام فنظرت فاذا اننی ان قلت ان علیا علیہ السلام کان مبطلا کفرت وخرجت عن مذہبی وان قلت ان العباس رحمہ اللہ کان مبطلا ضرب الرشید عنقی ووردت علی مسئلۃ لم اکن سئلت عنہا قبل ذلک ولا اعددت لہا جوابا فذکرت قول ابی عبد اللہ علیہ السلام وہو یقول یا ہشام لا تزال مؤیدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانک فعلمت انی لا اخذل وعن لی الجواب فی الحال فقلت لہ لم یکن من احدہما خطاء وکانا جمیعا محقین ولہذا نظیر قد نطق بہ القرآن فی قصۃ داؤد علیہ السلام حیث یقول اللہ عز وجل وہل اتاک نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب الی قولہ خصمان بغی بعضنا علی بعض فای الملکین کان مخطئا وایہما کان مصیبا ام تقول انہما کانا مخطئین فجوابک فی ذلک جوابی فقال یحیی لست اقول لخطأ بل اقول انہما اصابا وذلک انہما لم یختصما فی الحقیقۃ ولا اختلفا فی الحکم وانما اظہرا ذلک لینبہا داود علیہ السلام علی الخطیئۃ ویعرفاہ الحکم ویوقفاہ علیہ قال فقلت لہ کذلک علی وعباس لم یختلفا فی الحکم ولا اختصما فی الحقیقۃ وانما اظہرا الاختلاف والخصومۃ لینبہا ابابکر علی غلطہ ویوقفاہ علی خطائہ ویدلاہ علی ظلمہ لہما فی المیراث ولم یکونا فی ریب من امرہما و انما کان ذلک منہما علی حد ما کان من الملکین فلم یحر جوابا واستحسن ذلک الرشید وفی الکشی فی حکایۃ مناظرۃ ہشام مع عمرو بن عبید قال الصادق ع یا ہشام من علمک ہذا قال قلت یا ابن رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ جری علی لسانی فقال یا ہشام ہذا واللہ مکتوب فی صحف ابراہیم وموسی وفی الکشی عن علی بن یونس قال قلت للرضا علیہ السلام جعلت فداک ان اصحابنا قد اختلفوا فقال فای شیء اختلفوا فیہ احک لی من ذلک شیئا فلم یحضرنی الا ما قلت جعلت فداک من ذلک ما اختلف فیہ زرارۃ وہشام بن الحکم قال زرارۃ الہواء لیس بشیء وقال ہشام ان الہواء مخلوق قال فقال قل فی ذلک بقول ہشام ولا تقل بقول زرارۃ وقریب من ذلک ما قال الشیخ المفید فی المجالس من انہ قال ابوالحسن بن میثم رحمہ اللہ لرجل نصرانی لم علقت الصلیب فی عنقک قال لانہ شبیہ الشیء الذی صلب علیہ عیسی علیہ السلام قال ابوالحسن افکان عیسی یحب ان یمثل بہ قال لا قال اخبرنی عن عیسی اکان یرکب الحمار ویمضی علیہ فی حوائجہ قال نعم قال فکان یحب بقاء الحمار حتی یبلغ علیہ حاجتہ

مناظرہ ہشام بحضور ہارون الرشید العباسی

لہ عن الشیء نفی الشیء ... عما ... اظہر المکب ۱۲

سوال عن تعلیق الصلیب

مناظرة فضال بن الحسن مع ابي حنيفة

قال نعم قال فتركت ما يحب عيسى عليه السلام بقائه وما كان يركبه في حيوته محبة منه وعمدت على ما حمل عليه عيسى بالكره واركبه بالبغض له فعلقته في عنقك فقد كان ينبغي على هذا القياس ان تعلق الحمار في عنقك وتطرح الصليب والا فقد تجاهلت وما ايته فيه قال وفضال بن حسين الكوفي بابي حنيفة وهو في جمع كثير يملي عليهم شيئا من فقهه وحديثه فقال لصاحب كان معه والله لا ابرح او اخجل ابا حنيفة فقال صاحبه ان ابا حنيفة ممن قد علت حاله وظهرت حجته قال مه هل رايت حجة علت على مؤمن ثم دنى منه فسلم عليه فرد ورد القوم السلام باجمعهم فقال يا ابا حنيفة رحمك الله ان لي اخا يقول بان خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه واله علي بن ابيطالب عليه السلم وانا اقول ان ابا بكر خير الناس وبعده عمر فما تقول انت رحمك الله فاطرق مليا ثم رفع راسه وقال كفى بمكانهما من رسول الله صلى الله عليه واله كرما وفخرا اما علمت انهما ضجيعان في قبره واي حجة اوضح لك من هذه فقال له فضال اني قد قلت ذلك لاخي فقال والله لئن كان الموضع لرسول الله صلى الله عليه واله دونهما فقد ظلماه بدفنهما في موضع ليس لهما فيه حق وان كان الموضع لهما فوهباه لرسول الله صلى الله عليه واله لقد اساءا وما احسنا اذ رجعا في هبتهما ونكثا عهدهما فاطرق ابو حنيفة ساعة ثم قال لم يكن له ولا لهما خاصة ولكنهما نظرا في حق عائشة وحفصة فاستحقا الدفن في ذلك الموضع بحقوق ابنتيهما فقال له فضال قد قلت له ذلك فقال انت تعلم ان النبي صلى الله عليه واله مات عن تسع حشايا ونظرنا فاذا لكل واحدة منهن تسع الثمن ثم نظرنا في تسع الثمن فاذا هو شبر فكيف يستحق الرجلان اكثر من ذلك وبعد فما بال عائشة وحفصة ترثان رسول الله صلى الله عليه واله وفاطمة ابنته تمنع الميراث فقال ابو حنيفة يا قوم نحوه عني فانه والله رافضي خبيث انتهى بالجملة امثال تلك الامور كثيرة جدا كما لا يخفى على المتتبع الماهر الذي له فطنة وقادة وقريحة نقادة واستيعاب ذكر اسماء متكلمي اصحاب الائمة وذكر مناظراتهم الدالة على ما نحن بصدده خارج عن طور الكتاب فح ظهر ان ما قال بعض الاخباريين من ان الطيار قال لابي عبد الله عليه السلم لو فلقت رمانة فاحلت بعضها وحرمت بعضها لشهدت ان ما حرمت حرام وما حللت حلال فقال حسبك ان تقول بقوله يعني بقول ابي جعفر عليهما السلام فهذا الحديث يدل على ان الطيار ما كان يتكلم الا بكلام سمعه من الامام عليه السلم او سمع مدلوله وروى علمائنا باسانيدهم ان هشام بن الحكم سال ابا الحسن عليه السلام عن خمسمائة مسئلة من الكلام فقال يقولون كذا فقل لهم كذا فاجابه عنها وكان يتكلم بها ومعلوم ان مطالب الكلام لا يزيد عن ذلك ومن كان ملتزما بذلك لم يكن داخلا في النهي انتهى بعض كلامه لا يخلو عن رجم بالغيب لانك عرفت من تلك الاخبار المستفيضة جواز المجادلة في الدين مع المخالفين بكل مقدمات صحيحة مسموعة او غير مسموعة عنهم عليهم السلام فلا وجه لعدم تكلم الطيار بكلام عقلي صحيح غير مسموع عنهم عليهم السلام والرواية التي ذكرها ليست بدالة على ما قال اصلا بل انما يدل بحسب الظاهر على حسن عقيدته في باب الائمة ع وتحسين الامام عليه بقوله حسبك احسنت وفضيلة ان تقول على ما قال ابي من عصمة الائمة ع ووجوب التسليم لهم اماما روى علمائنا من سؤال هشام ابا الحسن فنعم ولكن تلك الاجوبة وتفاصيلها لم يبق في هذا الزمان اصلا فلا يمكن ح تحصيل العلم بها والتكلم بها والثاني انك عرفت ان هشاما نفسه كان يتكلم بكلام لم يسمع من المعصوم عليه السلام كما عرفت فكيف غيره وثالثا ان قوله مطالب الكلام لا يزيد عن خمسمائة ان كان المراد منه المطالب بالذات فغير بعيد لكن الكلام اعم منها وان كان المراد اعم فغير مسلم كيف وقال الكشي وجدت بخط محمد بن شاذان في كتابه سمعت ابا محمد القماص الحسن بن علوية الثقة يقول سمعت الفضل بن شاذان يقول حج يونس بن عبد الرحمن اربعا وخمسين حجة واعتمر اربعا وخمسين مرة والف الف جلد ردا على المخالفين الخ فاذا كان مبلغ مسائل الامامة ومتعلقاتها هذا القدر فما تظن بسائر المسائل الدينية ومن اعجب الامور التي ينبغي ان تضحك عليه الثكلى ان داب معظم هؤلاء الفرقة المستحدثة في المائة الاولى والثانية بعد الالف من الهجرة النبوية صلى الله

عليه وآله الطاعنة على جل اصحابنا المتكلمين وكل علمائنا المجتهدين الدعاوى لعاليه تعليا عليهم عند العوام والطعن والجرح بسنان اللسان و
التي هو ل عنه اوالتناهل بالمرة عند العمل بالاركان ولئن ذهلوا فكيف ذهلوا عن قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا
ما لا تفعلون وتفصيل تلك المواضع وتبيين تلك المحال التي في مصنفاتهم وفتاواهم او متعلقة باعمال احياءهم يقتضي رسالة على حدة فلا
ذلك وكلناها الى فحص ارباب الاذهان الذكية والافهام الالمعية لكن ما لا يدرك كله لا يترك كله فان الميسور لا يسقط بالمعسور على ما
هو المثل السائر المشهور فها انا اذكر سطرا منها ليكون انموذجا لما عداه منها ما قال بعض الافاضل ما حاصله انه قال الرازي في تفسيره الكبير عند
قوله تعالى ولقد قال لهم هرون من قبل يا قوم انما فتنتم به وان ربكم الرحمن فاتبعوني الآية هنا دقيقة وهي ان الرافضة تمسكوا بقوله عليه السلام
علي مني بمنزلة هارون من موسى ثم ان هرون ما منعته التقية في مثل هذا الجمع العظيم بل صعد المنبر ودعا الى متابعة نفسه فلو كان امة محمد
صلى الله عليه وآله على غير حق لوجب على علي عليه السلام ان يفعله مثل ما فعله هرون فلما لم يفعل ذلك علمنا ان الامة كانوا على صواب انتهى
ثم قال هذا الفاضل وقد خطر بخاطري القاصر وجوه اثنا عشر كل منها يصلح جوابا الاول ان الحديث المتواتر بين الفريقين الخاصة والعامة
هكذا علي مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فاستثناء منزلة النبوة التي هي مختصة بهرون يوجب استثناء توابعها ولوازمها
ومن جملة ذلك عدم جواز التقية على النبي كما هو متفق عليه عند العامة ومشهور عند الخاصة والثاني ما حاصله ان هرون صرح بما صرح
لمكان وجود ناصره ومصدقه وهو موسى بخلاف علي لانه لم يكن له ناصر بعد موت النبي انتهى بعض كلامه اقول ثم ساق الكلام الى كمال اثنا عشر
فيرد عليه حينئذ ان مذهبك مولانا عدم جواز التكلم بكلام يرضى من المعصوم عليه السلم فكيف جوزت التكلم لنفسك باثنا عشر وجها من الجواب
بمجرد خطورها بخاطرك كما اعترفت والحال ان دفع الشبهات لم يكن واجبا عليك بل من وظائف الائمة عليهم السلام وايضا استثناء عدم التقية
عن منزلة علي عليه السلام بمجرد استثناء النبوة ظني وهكذا عدم تقية هرون بسبب وجود موسى مع كونه في مسافة بعيدة وهي وهكذا لسائر اجوبتك
فكيف جرى على لسانك امثال هذه الظنيات والوهميات مع انك مشنع غاية التشنيع على من يتكلم بكلام ظني ومنها انه تكلم في نقيض الموجبة الجزئية
ومنها انه تكلم في قولهم لازم العام لازم الخاص ومنها انه تكلم في عبارة البيضاوي منها انه تكلم في عبارة شيخنا الخطائي ولامثال ذلك كثير بالجملة اذا تاملت في كتب الكلامية الامامية
وجدت التجديد للمبادئ للمطالب تحفة نظير قوله في نقيض الموجبة الجزئية وكلامه على قولهم لازم العام لازم الخاص فان كان له عذر في الخوض في تلك
المباحث مع الطعن عليهم كان لهم بطريق اولى فان قلت ما تقول في التكلم بكلام ظني انما غير مفيد لليقين هل هو جائز او منهي عنه كما يستفاد
من كلام ذلك الفاضل قلنا تحقيقا في ذلك ان الجزم بالمطلوب كما يحصل بالدليل والبرهان كذا قد يحصل بسبب كثرة القرائن والامارات والمقدمات
الظنية كما في كثير من الاعتقاديات فاذا كان المطلوب من هذا القبيل فلا شك في رجحان هذا الكلام مع كونه غير مفيد لليقين والدليل على ذلك
عقلي ونقلي اما العقلي فلانك ستعرف ان الدليل الظني قد يكون من قبيل المقدمات لتحصيل المطلوب اليقيني الواجب وقد تقرر ان مقدمة
الواجب واجبة واما النقلي فعمل الائمة عليهم السلام واصحابهم وعمل علماء الشيعة الى زماننا هذا الان اكثر المسائل الاصولية مستندة الى
ظواهر الآيات والاخبار والظواهر لا تفيد الا الظن مع كون الاخبار اخبار آحاد ظنيات المتون والمضامين معا وايضا معظم احتجاجات الائمة
عليهم السلام واحتجاجات الاصحاب رضوان الله عليهم من قبيل الاولى والاحرى كما يظهر عند الفحص التام وانكشف بعض من ذلك فانظر الى كثير من
الآيات المتضمنة على الاحتجاج بالآثار على وجود الواجب وعلمه وقدرته وسائر صفاته الكمالية فان مدلولاتها الظاهرة ليس كل واحد منها بنفسه
من قبيل البرهان المفيد لليقين وقد صرح جمع كثير من المحققين ان هذه الامور والمقدمات اقناعيات لا برهانيات وايضا انظر الى رواية
هشام بن الحكم مثلا قال دخل ابن ابي العوجاء قال لست بمصنوع فقال له الصادق عليه السلام فلو كنت مصنوعا كيف كنت تكون فلم يحر ابن
ابي العوجاء جوابا وقام وخرج والى ما روى عن ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام انه دخل عليه رجل فقال له يا ابن رسول الله ما الدليل
على حدوث العالم فقال انت لم تكن ثم كنت وقد علمت انك لم تكون نفسك ولا كونك من هو مثلك والى ما في التوحيد عن الفضل بن شاذان
قال سئل رجل من الثنوية ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام وانا حاضر فقال له اني اقول ان صانع العالم اثنان فما الدليل على انه واحد

فقال قولك انهما اثنان دليل على انه واحد لانك لم تدع الثاني الا بعد اثباتك الواحد فالواحد مجمع عليه واكثر من واحد مختلف فيه والى ما اوصى به امير المؤمنين ع ابنه الحسن عليه السلام واعلم انه لو كان لربك شريك لاتتك رسله ولرايت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت صفته وفعاله ولكنه اله واحد كما وصف نفسه وامثال تلك المذكورات كثيرة اقربها ذكرا وايسرها وصولا واطلاعا رواية منصور بن حازم المسطورة عنقريب المتضمنة على اثبات الامامة ورواية الاحول المذبورة ورواية الكشي ومقالة هشام وميثم ونحو ذلك فارجع وتامل فيها نعم المطلوب اذا كان من المطالب الاصولية التي لابد فيها من تحصيل اليقين او المتوقف فلا يحكم حكما جازما بمجرد قيام دليل ظني واحد ما لم يتعاضد بالقرائن الاخر التي يحصل بسببها الجزم واليقين والقول الفاصل بين المجادلة الحسنة وغير الحسنة هو ما روي في الاحتجاج وتفسير العسكري عليه السلام عن ابي محمد العسكري عليهما السلام من انه قال عليه السلام ذكر عند الصادق عليه السلام الجدال في الدين وان رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة المعصومين عليهم السلام قد نهوا عنه فقال الصادق عليه السلام لم ينه عنه مطلقا ولكنه نهى عن الجدال بغير التي هي احسن اما تسمعون قول الله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالجدال بالتي هي احسن قد قرنه العلماء بالدين والجدال بغير التي هي احسن محرم وحرمه الله على شيعتنا وكيف يحرم الله الجدال جملة وهو يقول وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقال الله تعالى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فجعل علم الصدق الاتيان بالبرهان وهل يؤتى بالبرهان الا في الجدال بالتي هي احسن قيل يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فما الجدال بالتي هي احسن والتي ليست باحسن قال اما الجدال بغير التي هي احسن فان تجادل مبطلا فيورد عليك باطلا فلا ترده بحجة قد نصبها الله ولكن تجحد قوله او تجحد حقا يريد بذلك ان يعين به باطلا فتجحد ذلك الحق مخافة ان يكون له عليك فيه حجة لانك لا تدري كيف المخلص منه فذلك حرام على شيعتنا ان يصيروا فتنة على ضعفاء اخوانهم وعلى المبطلين اما المبطلون فيجعلون ضعف الضعيف منكم اذا تعاطى مجادلته وضعف ما في يده حجة له على باطل واما الضعفاء منكم فيغتم قلوبهم لما يرون من ضعف المحق في يد المبطل واما الجدال بالتي هي احسن فهو ما امر الله تعالى به نبيه ان يجادل به من جحد البعث بعد الموت واحيائه له فقال الله تعالى حاكيا عنه وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم فقال الله تعالى في الرد عليه قل يا محمد يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون الى آخر السورة فاذا اراد الله تعالى من نبيه ان يجادل المبطل الذي قال كيف يجوز ان يبعث هذه العظام وهي رميم فقال الله لنبيه قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فيعجز من ابتدائه لا من شيء ان يبعث هذه العظام وهو قد ابتدأها الى ان قال عليه السلام فهذا الجدال بالتي هي احسن لان فيها قطع عذر الكافرين وازالة شبههم واما الجدال بغير التي هي احسن قال تجحد حقا لا يمكنك ان تفرق بينه وبين باطل من تجادل بدفعه عن باطله بان تجحد الحق فهذا هو المحرم لانك مثله تجحد هو حقا وتجحد انت حقا آخر انتهى لا يخفى منه ان الكلام الغير المستحسن هو كلام ضعيف العقل الذي ليس له مزيد علم وملكة للاحتجاج على المخالفين وهذا حق يحكم به العقل السليم ايضا لان التكلم والمجادلة من مثل هذا الضعيف اما يجر الى سكوته او انكاره بعض المطالب الحقة مخافة الافحام وكلاهما قبيحان مثيران للفتنة كما تضمنت به الرواية ومن ههنا ظهر ولاح ان رواية محمد بن عيسى المسطورة في صدر التكميل المنقولة عن توحيد ابن بابويه اعني قال قرات في كتاب علي بن هلال الى العالم يعني ابا الحسن عليه السلام قد روي عن اصحابنا عن آبائك عليهم السلام الخ متروكة الظاهر بالاتفاق لمخالفتها الكتاب حيث قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن والسنة حيث قال الصادق عليه السلام انما قلت فويل لهم ان تركوا ما اقول وذهبوا الى ما يريدون كما مر في حديث الكافي الطويل عن يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام آه وحيث قال الصادق عليه السلام في هذا الحديث الذي مر النافي عنه مطلقا الى آخر ما قال وحيث روي الكشي باسناده عن الطيار قال قلت لابي عبد الله قال بلغني انك كرهت مناظرة الناس وكرهت

بيان المجادلة الحسنة

ذلك المبطل ان يعين

تخصومتهم فقال اما كلام مثلك فلا نكرهه من اذا طار احسن ان يقع وان وقع احسن ان يطير فان كان عكتا فلا نكره كلامه و
ايضا من اهم الواجبات النظر والفكر في معرفة الواجب تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وكذا معرفة العدالة والنبوة والامامة
المعاد وما يتعلق بها فكيف يكون الكلام على الاطلاق منهيا عنه والحال انه عبارة عن المعرفة بالاصول الدينية بالبراهين اليقينية
الا ترى انه جرت السنة الالهية والنبوية والامامية في الكتاب والسنة على ذلك كما لا يخفى على من نظر في الكتاب واحتجاجات
النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام وعليه كان عمل اصحاب الائمة عليهم السلام كما عرفت والاظهر عندي ان هذه الروايات
الواردة مورد التقية لما هو معلوم ان زمان ابي الحسن عليه السلم كان زمان تقية شديدة حتى في باب التسمية باسمه عليه السلم لا سيما
في المكاتبات فان مراعاة التقية فيها اهم كما هو معلوم مقرر عند المهرة والقرينة المعتمد عليها هي ما في الكشي باسناده عن يونس
قلت لهشام انهم يزعمون ان ابا الحسن عليه السلم بعث اليك عبد الرحمن بن الحجاج يامرك ان تسكت ولا تتكلم فابيت ان
تقبل رسالته فاخبرني كيف كان سبب هذا وهل ارسل اليك ينهاك عن الكلام او لا وهل تكلمت بعد نهيه اياك فقال
هشام انه لما كان ايام المهدي شدد على اصحاب الاهواء وكتب له ابن المفضل صنوف الفرق صنفا صنفا ثم قرء الكتاب على الناس
قال يونس قد سمعت هذا الكتاب يقرءه على الناس على باب الذهب بالمدينة ومرة اخرى بمدينة الوضاح فقال ان ابن المفضل
صنف لهم صنوف الفرق فرقة فرقة حتى قال في كتابه وفرقة منهم يقال لهم الزرارية وفرقة يقال لهم العمارية اصحاب عمار
الساباطي وفرقة يقال لها اليعفورية ومنهم فرقة اصحاب سليمن الاقطع ومنهم فرقة يقال الجوالقية فقال يونس ولم يذكر
يومئذ هشام بن الحكم ولا اصحابه فزعم هشام ليونس ان ابا الحسن عليه السلام بعث اليه فقال له كف هذه الايام
عن الكلام فان الامر شديد قال هشام فكففت عن الكلام حتى مات المهدي وسكن الامر فهذا الذي كان من امره
وانتهائي الى قوله وايضا في الكشي باسناده عن يونس قال قلت لهشام اصحابك يحكون ان ابا الحسن عليه السلام سرح اليك
مع عبد الرحمن بن الحجاج ان امسك عن الكلام والى هشام بن سالم قال اتاني عبد الرحمن بن حجاج فقال يقول لك ابو الحسن امسك عن الكلام هذه
الايام وكان المهدي قد صنف له مقالات الناس وفيه مقالة الجوالقية هشام بن سالم وقرء ذلك الكتاب في الشرقية ولم يذكر كلام هشام وزعم يونس
ان هشام بن الحكم قال له فامسكت عن الكلام اصلا حتى مات المهدي وانما قال لي هذه الايام فامسكت حتى مات المهدي وايضا فيه باسناده
عن عبد الرحمن بن حجاج قال سمعته يؤدي الى هشام بن الحكم رسالة ابي الحسن عليه السلام قال لا تتكلم فانه قد امرني ان امرك ان لا تتكلم قال فما بال
هشام يتكلم وانا لا اتكلم قال امرني ان امرك ان لا تتكلم وانا رسوله اليك قال ابو يحيى راوي هذه الرواية عن عبد الرحمن امسك هشام
بن الحكم عن الكلام شهرا لم يتكلم ثم تكلم فاتاه عبد الرحمن بن حجاج فقال له سبحان الله يا ابا محمد تكلمت وقد نهيت عن الكلام قال مثلي
لا ينهى عن الكلام قال ابو يحيى فلما كان من قابل اتاه عبد الرحمن بن حجاج فقال له يا هشام قال لك ايسرك ان تشرك في دم امرئ مسلم
قال لا قال فكيف تشرك في دمي فان سكت والا فهو الذبح فما سكت حتى كان من امره ما كان صلى الله عليه وآله وسلم فامثال
هذه الروايات قرينة قوية على ان نهي ابي الحسن عليه السلام عن الكلام كان بسبب التقية وخوفه على نفسه لان تكلم اصحابه
بالكلام والمجادلة مع المخالفين لا سيما في مسئلة الامامة وما يتعلق بها كان مظنة تضرره عليه السلم كما عرفت وكان في قوله عليه السلام
انه اكبر من نفعه اشارة الى ما قلنا والله يعلم بالصواب اما رواية الطيار الذي بعد هذه الرواية فلا دلالة لها على النهي عن الكلام
اصلا كما لا وما قبل ذلك اما قول ابي جعفر عليه السلام هلك المتكلمون ونجى المسلمون فالفقرة الاخيرة قرينة على ان المراد
من المتكلمين في هذا القول هم الذين يخالفون الائمة عليهم السلام بمجرد عقولهم الناقصة ويردون كلامهم الذي فوق
فهمهم فالحال انه واجب عليهم التسليم والانقياد لهم عليهم السلام واما رواية الصادق عليه السلام خاصموهم بما بلغكم من علومنا
فالجواب عنه ان علومهم عليهم السلام اعم من الجزئيات المخصوصة والكليات والاصول المستفادة عنهم عليهم

الاسلام حتى جواب هشام السائح له عند سوال يحيى بن خالد بن برمكة دعاء
الصادق عليه السلام ايضا من علومهم ومقتبس من آثارهم ويحتمل ان يكون المخاطبون ممن ليس لهم ملكة التكلم وفرط علم واستقلال
ذهن الى مقدمات حقة والله يعلم بالصواب اما روايته المشتركة فلا تدل الا على النهى من مخالفة الائمة عليهم السلام الذين هم
من اهل العصمة والطهارة ولاشك انه كذلك واما قول الصادق عليه السلام فى رواية الكافى الطويلة كلامك من كلام رسول
الله صلى الله عليه واله او من عندك فالظاهر ان المراد منه ان كلامك موافق لكلام رسول الله صلى الله عليه واله او مخالف له
والا لا معنى لوجوب كون الكلام فى اثبات الواجب ما يتوقف عليه اثبات النبوة من كلام النبى صلى الله عليه وآله اما ما قال مولانا
الصالح من ان اصول العقايد ينبغى ان يكون مستندة الى صاحب الشرع الى ان قال وهو الحق الصريح والمذهب الصحيح والا لزم ان يكون
المخاطبون السالكون بمقتضى عقولهم معذورين يوم القيامة فالجواب عنه ان العقول السليمة حاكمة بان اصول العقائد
على نحوين احدهما ما يتوقف عليه ثبوت النبوة والآخر ما يستفاد من قول النبى صلى الله عليه وآله ولا معنى لوجوب استفادة الاول
من الشارع والا لزم الدور نعم بعد ثبوت تلك الاصول اليقينية التى يتوقف عليها ثبوت النبوة وبعد ثبوت النبوة لا بد ان يكون
قول النبى والوصى عليهما السلام معاضدا لها والادلة السمعية دالة عليها لعدم جواز الخطاء على المعصوم عليه السلام
اما قوله والا لزم ان يكون المخاطبون الخ فهو مشترك الورود والالزام لانه على تقدير وجوب استناد جميع الاصول الدينية الى السمعيات
يلزم ان يكون المخاطبون السالكون بمقتضى السمعيات معذورين يوم القيمة والحل ان الواجب تعالى قد نصب الادلة الحقة العقلية
على الاصول الدينية الحقة وكذا السمعيات الحقة على اصول التى يتوقف معرفتها عليها وشرع طرق الوصول اليها وفتح باب السبيل اليها
والخطاء الذى يظهر عنهم من سوء اختيارهم وخباثة نفوسهم وعدم استقامة طبيعتهم لا من قبل الواجب تعالى اما ما نقل مولانا
الصالح من كلام المخالفين فى ذم الكلام والمتكلمين فاعلم ان الرشد فى خلافهم وكفى جهلا منهم عند نا منع العلماء على البحث عن صفات
الواجب تعالى بانها عين ذات الواجب او غيرها مع ان خطب ائمتنا واحاديثهم مشحونة من البحث عنها ومن انها عينها لا غيرها وهكذا قول
الشافعى لان لا ينتهى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من ان ينظر فى الكلام وهكذا قوله من يقول الاسم المسمى او غيره
فاشهد وانه من اهل الكلام ولا دين له لكثرة الاخبار الواردة عن ائمتنا عليهم السلام فى البحث على الكلام والجدال بالتى
هى احسن كما عرفت وفى ان الاسم غير المسمى كما ستعرف فمن قال انه لا دين لمن يقول الاسم غير المسمى فعليه لعنة الله وبالجملة حاصل
كلامنا ان الكلام والاصول والفقه كلها مع مخالفة الائمة عليهم الصلوة والسلام مذمومة مشؤومة يستوجب صاحبها الخلود فى النار
ومع تبعيتهم ونصرتهم ممدوحة مستحسنة مستوجبة لدخول جنات تجرى من تحتها الانهار الوجه الثالث من متمسكهم هو ان المعرفة الهية
موهبية ليس للعبد فيها صنع فلا يكون واجبة وقد عرفت بطلانه

المقدمة الخامسة

فى تحقيق ان المعرفة الواجبة هل هى بمعنى اليقين اى الاذعان الجازم المطابق الواقع او اعم منه بحيث يشمل الظن ايضا فنقول الذى يسوق اليه البرهان
وعليه العلماء الاعلام وقد ادعى عليه الاجماع غير واحد من العلماء هو وجوب تحصيل اليقين فى اصول الدين كوجود الصانع وما يجب له
وما يمتنع والعدالة والنبوة ونحوها اما اولا فلايجاب تحصيل العلم على النبى صلى الله عليه وآله بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
فيجب على الامة ايضا للتاسى الواجب المستفاد من قوله تعالى وان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله وليس الفارق هنا بينه
وبين غيره واما ثانيا فلذم الله سبحانه وتعالى اهل الظن فى كتابه فى مواقع عديدة مثل قوله تعالى ما لهم به من علم ان
يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا ومثل قوله تعالى ان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ان
يتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون ومثل قوله تعالى وان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين فذم الظن واهله
يدل على ان العباد مكلفون بالعلم واما ثالثا فلانه قد حصر الله سبحانه وتعالى فى كتابه العزيز الهداية فى الدنيا والفلاح

في الآخرة في اهل العلم واليقين حيث قال عز شانه والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون
اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فيدل بمفهومه على ان غير اهل العلم واليقين ليسوا على ذلك بل على ضده
منه فوجب العلم واليقين واما ثانيا فلقول النبي صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم ولقول الصادق عليه السلام
في الكافي انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال اياك ان تفتي الناس برأيك وتدين بما لا تعلم وبهذا المعنى حديث آخر
فيه وايضا فيه قال العالم عليه السلام من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه ايمانه ومن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل
فيه وايضا ما يدل عليه ما فيه باسناده عن الحسين بن الحكم قال كتبت الى العبد الصالح عليه السلام اخبره اني شاك وقد قال
ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى فاني احب ان تريني شيئا فكتب اليه ان ابراهيم كان مؤمنا واحب ان يزداد ايمانا وانت شاك
والشاك لا خير فيه وكتب انما الشك ما لم يأت اليقين فاذا جاء اليقين لم يجز الشك وكتب ان الله عز وجل يقول وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم
لفاسقين وايضا ما فيه باسناده عن اسحاق بن الخراساني قال كان امير المؤمنين يقول في خطبته لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا وايضا ما فيه باسناده
عن محمد بن مسلم قال كنت عند ابي عبد الله جالسا عن يساره وزرارة عن يمينه فدخل عليه ابو بصير فقال يا ابا عبد الله ما تقول
فيمن شك في الله فقال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول الله فقال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد
قال مولانا الصالح في شرح هذا الحديث من البين ان الشك في رسول الله صلى الله عليه وآله انما يتصور قبل قيام الحجة اذ لا
شك بعده بالضرورة والشاك قبله كافر اذا جحد وانكر بخلاف ما اذا لم يجحد فانه مستضعف وسيجيء بيانه واما الشاك
في الله فهو كافر لان حجة الله والدليل على وجوده هي الحجة الواضحة اذ كل شيء شاهد عليه وايضا ما فيه من ان في وصية المفضل
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من شك او ظن فاقام على احدهما احبط الله عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة
وايضا ما فيه غير ذلك اما وجه دلالة هذه الاحاديث المتضمنة للشك فلان الشك هو خلاف اليقين كما صرح به صاحب القاموس
وفي مجمع البحرين الشك الارتياب وهو خلاف اليقين ويستعمل فعله لازما ومتعديا بالحرف كذا نقل عن ائمة اللغة فقولهم خلاف
اليقين يشتمل التردد بين شيئين سواء استوى طرفاه او رجح احدهما على الآخر قال الله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا
اليك قال المفسرون اي غير متيقن وهو يعم الحالتين وقد استعمل الفقهاء الشك في الحالتين على وفق اللغة كقولهم من شك
في الطلاق ومن شك في الصلوة اي من لم يستيقن سواء رجح احد الجانبين على الآخر ام لا ومعنى وصية المفضل على
ما يفهم من كلام مولانا الصالح ان من شك اي حصل له التردد المتساوي الطرفان او رجح الجانب الآخر او ظن اي رجح عنده
خلاف الحق فاقام الخ فلا يتوهم خلاف ما نقلنا في معنى الشك واما خامسا فلانك قد عرفت سابقا ان وجوب المعرفة
لدفع الخوف والظن لاحتمال ان يكون مخالفا للواقع مستلزم للخوف فلا يكفي بل يجب تحصيل اليقين وايضا قد اقام الله تعالى
الحجج النيرة الواضحة والاعلام اللائحة على الاعتقادات الحقة فلو جوزنا الاكتفاء بالظن لزم الاغراء بالجهل وهو قبيح و
ايضا تجويزهم عليهم السلام اثبات الاعتقادات الحقة بالبراهين العقلية مع عدم تجويزهم بل منعهم من ذلك في الفروع
واقامة البراهين القاطعة في كل عصر وزمان على الاعتقادات دون العبادات والمعاملات لا سيما في هذا الزمان وذكر الادلة
العقلية في الكلام المجيد وكلام النبي والائمة عليهم السلام على اثبات اكثر اصول الدين كلها دلائل واضحة على ان المطلوب
في الاعتقادات هو تحصيل اليقين كما لا يخفى على من له طبع سليم واذا عرفت ذلك فقد ظهر عليك واتضح لديك ان
هناك مسائل اصولية واقعية كلفنا الله تعالى بتحصيل الاذعان والجزم بها المستند الى البرهان وهذا هو المسمى بالعلم فكل من
اعتقد في تلك المسائل على خلاف ما هي عليه او شك فهو مقصر بالنظر والفكر وتحصيل المقدمات وترتيبها الذي يوصل الى العلم
بها ومستحق للعذاب لانه من المعلوم ان اللطف على الله واجب ومن جملته اقامة البراهين الواضحة على كل مسألة كلف العباد

بتحصيل العلم واليقين بها فلا يلتفت الى ادعاء المخالفين للحق بذل الجهد والطاقة في تحقيق اعتقاداتهم وتسميتهم ايّاها علماً وان حكمك على المخالفين بالقصور في بذل الجهد اولى من التزام القصور والقبح على الله تعالى وهذا القصور مشاهد في علماء المخالفين وجهالهم من زمن النبي الى الآن فان الدنيا لا يزال كانت مع اهل الباطل وهم مع الدنيا داروا حيث دارت جعلوا العلم والزهد وسيلة لتحصيل زخارف الدنيا واعرضوا عن النظر والفكر في تحقيق الحق الذي ينجي عن مهالك العقبى ولا ينافي ما قلنا من عدم قبول عذرهم عند الله عز وجل فانه من ضروريات المذهب ان المخالفين للمذهب الحق يخلدون في النار وينادي به حديث المشهور بين الخاصة والعامة ستفترق امتي على ثلثة وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة هذا ونحن نشرع الآن بذكر اقوال الذين يخالفوننا في هذا المسلك واحتجاج كل واحد على مختارهم والجواب عنه فنقول قال الجاحظ والعنبري ان كل مجتهد في الاصول مصيب سواء اخطأ او لا وليس مرادهم بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد لعلم الضروري بفساده بل نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف ونظيره من كلام العلامة في النهاية انهما خالفا سائر المسلمين في ذلك وقد اول بعض المعتزلة قولهما بالحمل على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين كمسئلة الرؤية وخلق الاعمال والمشهور غير ذلك ومستمسكهما في ذلك ان اليقين التام المستولد من البرهان المرتبين ترتيباً صحيحاً متعسر لا يصل اليه الا الآحاد فلا يقع التكليف به لجميع الخلق لا سيما نظراً الى قوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وايضاً قال الله تعالى وما جعل الله عليكم في الدين من حرج ولا حرج اعظم من تكليف الانسان في لحظة واحدة معرفة ما عجز عن معرفته الخلق في الف سنة وما بين وايضاً ان الاصول اغمض ادلة عن الفروع وان الفروع اكثر ادلتها الكتاب والسنة والاجماع وهي مع كونها اسهل المأخذ محفوظة مضبوطة في الكتب بخلاف الاصول فان دلائلها امور عقلية لا ينظر اليها الا الذكي بعد ذكي فاذا جاز الخطاء في الفروع جاز في الاصول بطريق اولى والجواب ان عسر تحصيل اليقين كلية من الدليل ممنوع وتحرير الدليل ليس بلازم فان كثيراً من اليقينيات تحصل بادنى التفات لكل احد من العوام الا ترى ان كل احد من العوام والصبيان والنسوان اذا رأى بناء يحكم حكماً جازماً ان له بانياً مع انه لا يقدر على تحرير الدليل وترتيب المقدمات المنتج لان له بانياً بان يقول ان هذا البناء ممكن اي وجوده وعدمه ليسا بضروريين وكل ممكن لا يمكن ان يوجد من نفسه للزوم الترجح بلا مرجح اذ الترجيح بلا مرجح فهذا البناء لم يوجد من قبل نفسه بغير علة فثبت انه من علة وبالجملة العقل السليم والفهم المستقيم شاهد على كثير اما حصل العوام بل الخواص حالة اجمالية من الدليل يحصل بسببها الجزم واليقين بحكم مع عدم فعلية تحرير الدليل وترتيب مقدماته بل مع عدم القدرة عليه كما عرفت ولعل اتفاق الكثير من علماء اهل العدل بل غيرهم ايضاً ان العوام والنسوان من المؤمنين من اهل الجمل اي حصل لهم العلم بالاصول الدينية بالدليل الاجمالي قال شارح المقاصد فان قيل اكثر اهل الاسلام اخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم يزل الصحابة من بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا يصح الايمان المقلد قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم قول النبي صلى الله عليه وآله وما اتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق الجبل مثلاً ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره الانسان بما يعرض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر انتهى ويرد على ما قلنا اشكال عويص وهو ان العلامة رحمه الله عليه قال في النهاية ان الفرق بين صاحب الجملة والتفصيل باطل لان الدلائل المركبة من مقدمات عشر مثلاً ان حصلت مقدماته للمستدل باسرها حصل العلم من غير زيادة لان العشرة مستقلة بالانتاج فيستحيل ضم اخرى اليها موثرة فيه

ای قال ان الفرق بان صاحب الجملة صاحب دليل بالاجمال وصاحب التفصيل صاحب دليل بالتفصيل باطل بما ذكرناه بيانه من ان اصحاب الجمل ليسوا اصحاب دليل بل هم من المقلدة ۱۲ منه

اشكال العلامة عويص

جواب عن اعتراض العلامة

وان لم يحصل العلم باسرها بل حصل بعضها بالضرورة او بالدليل والبعض بالتقليد كانت النتيجة مستندة الى التقليد فالتمسك بالدليل لا يقبل الزيادة ولا النقصان فما قال صاحب الجملة بكيفية الاستدلال على ثبوت الصانع بالحوادث المتجددة فهو باطل لان هذه الحوادث لا بد لها من موثر وهو معلوم للعوام وذلك الموثر مختار وهو غير معلوم لهم فانه ما لم يثبت انه ليس بموجب لم يجب اسناده الى المختار فقطع العامي بانه مختار من دون الاستدلال عليه يكون تقليدا في هذه المقدمة وفي النتيجة واذا شاهد فعلا خارقا للعادة صدر عن بشر لو استدل به على نبوته من غير ان يبرهن على انه من فعله تعالى دون خاصة نفس الرسول او خاصة دواء او فعل جني او ملك وعلى انه تعالى فعله لغرض التصديق لا غير كان مقلدا في بعض المقدمات فكذا في النتيجة فبطل فرقهم بين صاحب الجملة والتفصيل فلم يبق الا ان يقال ادلة الاصول على التفصيل سهل وهو مكابرة او انه يجوز التقليد فيها فينتفي الفرق بينهما وانا اقول وبالله التوفيق ان تسليم العلامة رحمه الله عليه معلومية انه لا بد للحوادث من موثر للعوام مع توقف اثباته على ان الشيء لا يمكن ان يوجد بدون موجد كما هو في البعض للاحدة لانه لو كان كذلك لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال وعلى ان الشيء لا يمكن ان يكون علة لنفسه مع انكاره رحمه الله عليه علمهم بكون موثر الحوادث مختارا لاجل توقفه على ان الايجاب يقتضي ان يكون الله تعالى حادثا او الحادث قديما او كلاهما محال محل مناقشة فان الاستدلال التفصيلي في كلا الموضعين ليس بحاصل للعوام والاجمالي محتمل في كلا الموضعين على انا نقول الاستدلال امر ودفع الشبهات امر آخر ولا يلزم من عدم القدرة على الثاني عدم القدرة على الاول مثلا الاستدلال على وجود الصانع العالم بانه لا بد للحوادث من موثر وهكذا الاستدلال بان ايجاد الواجب تعالى لهذه الحوادث يدل على انه مختار وظهور المعجزة على يد مدعي النبوة دليل على صدقه استدلالات صحيحة سهل المأخذ موصلة الى العلم واليقين لعدم احتمال الجانب المخالف في مقدمات تلك المطالب عند من لم يصل اليه الشبهات المسطورة في الكتب الكلامية والقول بانه لم لا يجوز ان يكون تلك الحوادث موجودة بنفسها او لم لا يجوز ان يكون الترجيح بلا مرجح جائزا وهكذا القول بانه لم لا يجوز ان يكون الله تعالى علة موجبة للحوادث وبانه لم لا يجوز ان يكون ظهور المعجزة لاجل امر آخر غير التصديق او يكون ظهورها لخصوصية النبي صلى الله عليه واله او دواء او جني او ملك شبهات لا يجب على كل احد تحصيل القدرة على دفعها نعم يجب على الكفاية حتى لا يكون موجبا لاضلال بعض المومنين العارفين فان قيل فعلى ما قلت ينبغي ان يزول اعتقادات اهل الجمل بمجرد استماع شبهة او خطورها ببالهم لعدم قدرتهم على الدفع ونشوء احتمال الجانب المخالف عندهم وقل من نشأ في بلاد الاسلام ولم يسمع شبهات المخالفين ففاد المحذور ولزم القول بالاكتفاء بالظن قلنا ليس الامر كذلك فانا نشاهد ذوي الاعتقادات الراسخة من العوام والخواص انهم اذا سمعوا شبهة او خطر ببالهم لم يزلزلهم الجزم انهم لم يقدروا على الدفع وهذا ليس بخفي على من مارس الكتب المتداولة في المعقولات واطلع على شبهة معدوم النظير في مغالطة الوهم ونسبتها بن كمونة وامثال ذلك على ان نقول ليس المراد بوجوب تحصيل العلم بمسائل الاصول تحصيل كل مسئلة بدليل واحد بل المراد انه يجب النظر والفكر حتى يحصل له بامارات واسباب او بدليل وبرهان واحدا واكثر الجزم بها وهذا هو العمدة في ذلك الباب فان اطمينان النفوس ورسوخ الاعتقادات الحقة في قلوب المومنين بحيث يزول الجبال قبل ان يزول اعتقادهم ليس من دليل واحد يرد عليه شبهات يحتاج الى دفعها الى تامل شديد وتدبر صائب خارج عن وسع العوام كيف وانا اذا رجعنا الى انفسنا نحكم جزما ان اعتقادنا الكذائي في حق الواجب تعالى ونبوة نبينا وامامة علي بن ابيطالب ونحو ذلك ليس ناشيا من دليل واحد معين بحيث اذا عرضت لنا في احد مقدماته شبهة تزلزل اعتقادنا الجازم بل نعلم ان ذلك الاعتقاد نشأ باجتماع امور كثيرة من القرائن والدلائل حصلت منها حالة اجمالية موجبة للجزم والاعتقاد ونظير ذلك التواتر المعنوي المفيد لليقين الحاصل من اخبار كثيرة ليس كل واحد منها موجبا للعلم كشجاعة علي بن ابيطالب عليه السلام ونحو ذلك واذا كان الامر كذلك فظهر ان الفرق بين اهل الجمل واهل

التفصيل انما هو بنسبة دليل واحد فان اهل التفصيل يقدر على دفع الشبهات الواردة عليه دون اهل الجمل اما بحسب اجتماع الامور الدالة على اصل واحد فالفرق غير ظاهر نعم الفرق حينئذ متحقق بحسب جودة الذهن وغباوته وسرعة الانتقال وبطوئه فان صاحب العقل السليم لا يحتاج الى كثرة القرائن التي يحتاج اليها الاغبياء وايضا يحتاج اهل البلادة الى تحليل هذه الحالة الاجمالية الى تلك الدلائل والقرائن بالتفصيل فان هذه القدرة توجد في الخواص دون العوام هكذا ينبغي تحقيق المقام والحمد لله المفضل المنعام اما مستمسك الجاحظ والعنبري من ان الاصول اغمض ادلة عن الفروع الخفية ان الاغمضية ممنوع لانها موقوفة على قطعية المتن والدلالة وعدم تعارض الادلة الشرعية وهذا الجمع في غاية الندرة والاكتفاء بالظن في الفروع لا يوجب الاكتفاء به في الاصول على انا نقول ليس الدليل في الاصول منحصرا في العقلية فان كثيرا من الاعتقاديات تثبت بالنقل كالمعراج وعذاب القبر وحشر الاجساد ونحو ذلك والمذهب الثاني المخالف لمسلكنا مذهب الشيخ ابي جعفر الطوسي فانه قال في العدة ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطيا في تقليده غير مواخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة عليهم السلام قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقلا او شرعا وقد احتج الشيخ ايضا على مختاره باتفاق فقهاء الامصار على الحكم العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمواخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة منهم لكن ذلك محال ولان النبي صلى الله عليه واله كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمهما بل يامره بتعليم الامور الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها انتهى اقول التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة كما صرح به علماء الاعلام منهم العلامة رحمة الله عليه فانه قال في النهاية التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ماخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه وذلك كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وحينئذ الرجوع الى قول النبي صلى الله عليه واله والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى قول المفتي وعمل القاضي بقول الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب الاخذ بقول النبي ووجوب الرجوع الى حكم الاجماع لقوله الدال عليه والادلة الدالة عليه ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين للاجماع عليه وقيام الادلة كالنصوص وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال انتهى واذا عرفت ذلك فنقول اعتقاد العامي بمثل اعتقاد الائمة عليهم السلام لا نسلم انه تقليد بل هو علم يقيني حصل بالدليل نعم ان ثبت ان اعتقاد العامي في مسائل التوحيد التي يتوقف عليها اثبات النبوة والامامة كان تقليدا للائمة عليهم السلام غير مستند بدليل اخر ولو اجمالا ومع هذا كان الامام راضيا بهذا العامي لكان لكلام الشيخ وجه لكن اثبات ذلك مشكل اما الشهادة فمبنى قبولها هو الحسن الظاهر وان كان فيما بينه وبين الله منافقا فلا يلزم التفحص وكما لم يجر العادة بتفحص الاعتقادات فلم يجر بتفحص مسائل العبادات وعمن اخذ عنه فلو تم الدليل لزم ان يكون التقليد في العبادات صحيحا مطلقا والحال انه لا بد ان يكون التقليد للمجتهد الجامع الشرائط ومع هذا لا بد ان يكون حيا كما هو الاظهر واما ما اجاب به من الاشكال الذي اورده على نفسه بلا يقال ففيه انك قد عرفت من عبارة شارح المقاصد المتقدمة ان الكلام انما هو فيمن نشاء على شاهق الجبل وقلد باخبار احد في الاعتقادات والا اهل الامصار كلهم من اهل النظر والاستدلال وتفصيل المقام ان حالات تلك العوام متفاوتة بحسب نقصان العقل وتمام شدته فان كان نقصان العقل في مرتبة لا يقدر صاحبه على تحصيل العلم بالدليل ولو على سبيل الجملة فهو ليس بمكلف بتحصيله لان الله تعالى

قوله حصل بالدليل ... الاستنتاج من الخبر الصادق ... عن المعصوم ١٢

لا يكلف نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وايضا يدل عليه رواية زرارة في الكافي قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن المستضعف فقال هو الذي لا يهتدي حيلة الى الكفر فيكفر ولا يهتدي سبيلا الى الايمان فيؤمن لا يستطيع ان يؤمن ولا يستطيع ان يكفر فهم الصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان وبهذا المعنى احاديث اخر يطول الكتاب بذكرها ومقتضى ظواهر تلك الاحاديث ان المستضعفين غير مكلفين بالاعتقادات والعمليات جميعا وحالهم كحال الصبيان الغير المميزة بلا تفاوت في ذلك وقد نقل شارح المقاصد عن بعض المعتزلة ما يوافق ذلك فانه قال ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا او اتكلوا الدلائل التي تسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون بتلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا بمكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثيرون من العوام والعبيد والنسوان انتهى وان كان نقصان العقل بحيث لم يبلغ نقصان عقل الصبي ويعرف صاحبه الاختلاف بين الناس في الاعتقادات وما به الاختلاف خصوصا او بعض الاختلافيات واسبابها فلا شبهة في انه يجب عليه تحقيق الحق وتحصيل العلم بالاصول الحقة التي يفي عقله بتحصيل العلم بها بالبراهين المسطورة من قبل ويؤيده ما في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف وعن ابي الحسن موسى عليه السلام قال سالته عن الضعفاء فكتب الي الضعيف من لم يرفع اليه حجة ولم يعرف الاختلاف واذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف وفيه عن سفيان بن السمط البجلي قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في المستضعفين فقال لي شبيها بالفزع فتركتم احدا يكون مستضعفا واين المستضعفون فوالله لقد مشى بامركم هذا العواتق الى العواتق في خدورهن وتحدث به السقايات في طريق المدينة فان مقتضى هذه الاحاديث ان تحقيق الحق واجب على امثال هذه العوام وانهم ليسوا بمعذورين في ترك النظر والفكر فيه وان المستضعف الذي ليس بمكلف في غاية الندرة فهذا تصديق ما قال به شارح المقاصد كما عرفت بالجملة الضابطة في ذلك ان الانسان على نفسه بصيرة فمن يجد من نفسه معرفة الاختلاف وقدرة النظر والفكر فيه فيجب عليه التحقيق وتحصيل العلم لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا كما مر سابقا وليس في هذا صعوبة وليس طريق الاستدلال واحدا بل على انحاء شتى ادناها ان العقل يحيل اتفاق جمع كثير متجاوزين عن العد والاحصاء في كل زمان مع كونهم من فحول العلماء الاذكياء الاتقياء على امر باطل من اثبات الواجب ونبوة النبي صلى الله عليه وآله ونحو ذلك ولقد اعجبني كلام شيخ الاسلام ورئيس المسلمين ناصر الائمة واسوة المؤمنين الشيخ المفيد اسكنه الله بحبوحة جنانه في مجالسه فاردنا الاستسعاد بذكره وهو انه سال بعض علماء المعتزلة الشيخ السديد المفيد رحمه الله تعالى بعد سبق كلام فقال اخبرني عن هؤلاء المقلدين من الشيعة الامامية اتقول انهم كفار يستحقون الخلود في النار وان قلت ذلك فليس في الجنة من الشيعة الامامية احد غير نفر لانا لا نعرف احدا منهم على تحقيق النظر سواك بل ان كان منهم فلعلهم لا يكونون عشرين نفسا في الدنيا كلها وهذا ما لا اظنك تذهب اليه وان قلت انهم ليسوا بكفار وهم يعتقدون التشيع ظاهرا وباطنا فهم مثلك وهذا مبطل لما قدمت قال الشيخ رحمه الله فقلت له لست اقول ان جميع المقلدة كفار لان فيهم جماعة لم يكلفوا المعرفة ولا النظر في الادلة لنقصان عقولهم عن الحد الذي يجب تكليف ذلك وان كانوا مكلفين عندي للقول والعمل وهذا مذهبي في جماعة من اهل السواد والبوادي والاعراب والعجم والعامة فهؤلاء اذا قالوا وعملوا كان ثوابهم على ذلك كعوض البهائم والاطفال والمجانين وكان ما يقع منهم من عصيان يستحقون عليه العقاب في الدنيا وفي يوم المآب دون ان يخلدوا في النار احقابا ثم يخرجون الى محل الثواب وجماعة من المقلدة عندي كفار لان معهم من القوة على الاستدلال ما يصلون به الى المعارف فاذا انصرفوا عن النظر في طرقها فقد استحقوا الخلود في النار واما قولك انه ليس في الدنيا احد من الشيعة ينظر حق النظر الا عشرون نفسا او نحوهم فانه لو كنت صادقا في هذا المقال ما منع ان يكون جمهور الشيعة عارفين لان طرق المعرفة قريبة يصل اليها كل من استعمل عقله وان لم يتمكن من العبارة عن ذلك ولم يسهل عليه الجدل ولم يكن من اهل التحقيق في النظر فليس عدم الحذق في الجدل واحاطة العلم بحدوده والمعرفة بغوامض الكلام ودقيقه ولطيف القول في المسائل دليلا على الجهل بالله تعالى انتهى كلامه اعلى الله مقامه ولا يخفى عليك متانة هذا الكلام ووثاقته الا ان قوله

٤٢ العواتق من لبن وجمع عاتق وهي الجارية اول ما ادركت ... والخدور جمع خدر وهو الستر ... ١٢

بيان ان النظر وطرق الاستدلال

٥٣ عمى نفوسها الصدر الاعمى لا الاعمى ١٢

ان المستضعف مكلف بالقول والعمل محل نظر لانه اما ان يقال ان المستضعف مكلف بقول ما وعمل ما سواء كان القول حقا ككلمة التوحيد والشهادتين ونحو ذلك او باطلا كالقول بالالهة وهكذا الكلام في العمل كالصلوة وعبادة الوثن او ان يقال انه مكلف بالقول الحق والعبادة المطلوبة للشارع الاول باطل بداهة وبالضرورة من المذهب والثاني فرع العلم له بالتكليف وبكون العبادة المخصوصة مطلوبة للشارع دون غيرها وهذا لا يحصل بدون النظر والفكر والاستدلال وقد فرض عدم امكانه للمستضعف والتعذيب على ترك بعض القول وعلى فعل بعض اخر وكذا على ترك عمل وفعل عمل اخر مع عدم القوة المميزة له فرض خلاف مقتضى العدالة كما لا يخفى واما ما احتج به الشيخ على مختاره من ان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي الخ فالجواب عنه بانا قد اشعرنا سابقا ان جملة العرب الذي بعث فيهم النبي كانت من اهل الشرك او من اهل الكتاب الذين كانوا قائلين بوجود الصانع وكانت المعرفة بالدليل حاصلة لهم كما يدل عليه قول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر القدم تدل على المسير افسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير كيف ولو تم ما قال الزم ان لا يكون التصديق القلبي بوجود الصانع وصفاته معتبرا وواجبا اصلا لعين ما قال من ان النبي الخ وهذا باطل وفاقا وقد سلك مسلك الشيخ جماعة كثيرة من المخالفين فان في شرح المقاصد انه ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة من المتكلمين ثم ذكر بعد ذلك في اثناء ذكر احتجاج المخالفين لهذا المسلك الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب الاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق ثم ذكر الثالث ان الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان يعلم بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا هل يكون مؤمنا يجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال انتهى فهذا الكلام كما ترى يدل على موافقتهم للشيخ الا في كون التقليد انما معفوا عنه فان الشيخ صرح به دون هؤلاء والله يعلم بحقيقة الحال

المذهب الثالث المخالف لنا هو مذهب الكعبي وابن العباس وجماعة اخرى من المعتزلة كما نقل مذهبهم عن شارح المقاصد فانه على مذهبهم التقليد واجب على العوام فضلا عن ان يكون اثما معفوا عنه او غير معفو عنه واحتجاجهم قريب من احتجاج فرق اخرى في الوهن والضعف فلا نطول الكتاب بذكرها وما يرد عليها فان قيل فما تقول في اختلاف علماء المذهب الحق في بعض الاصول الدينية كالاختلاف الواقع بين جوازسهو النبي صلى الله عليه وآله في غير التبليغ وعدمه وفي نقصان القران عما انزل على النبي صلى الله عليه وآله وعدمه وفي تجرد النفس وتعلقها بالبدن او حلولها فيه قلت لا بد ان يكون احد المختلفين على الخطاء لتعين الحق في احد الجانبين فقط فينبغي ان يكون صاحب الجانب الاخر اثما كما يدل عليه ما في الكافي عن بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلم قال سئلته عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال فقال من قال للنواة انها حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به لكن الرجاء الغالب يقتضي ان يعفو الله تعالى عنهم لمكان مساعيهم الجميلة في ترويج الدين واحياء امر الائمة المعصومين كيف وهم ورثة الانبياء وخلفاء الائمة النجباء عليهم السلم وطريق السلامة هو النظر والفكر ان بيساعد البرهان القطعي فيحكم بقتضاه والا توقف كما في الكافي عن زرارة بن اعين قال سئلت ابا جعفر عليه السلم ما حق الله على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون وفي هذا المعنى احاديث اخر

تكملة للمقام تتميما للمرام اعلم رحمك الله تعالى ان المسائل الدينية لا يخلو اما ان طريقها العلم فقط اي ليس المقصود من تحصيل علمه الا العلم او ان طريقها العلم والعمل معا ومثال الاول قولنا العالم محدث وكل محدث له محدث وان ذلك المحدث واجب الوجود قديم عليم قدير ونحو ذلك ومثال الثاني قولنا الصلوة واجبة وشرب الخمر حرام ونحو ذلك وكل منهما لا يخلو من ان تحصيل علمه واجب على كل واحد عينا مطلقا او لا ومثال الاول من القسم الاول قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله وعلي وصيه وخليفته ومثال الثاني منه

المذهب الثالث في المعرفة

تكملة المقام تتميما للمرام

قولنا هل وقع النقيصة في القران ام لا وهل يجوز السهو في الجملة على النبي صلى الله عليه واله ام لا وهل كان النبي قبل البعثة متعبدا بشريعة ام لا ومثال الاول من القسم الثاني قولنا الصلوة واجبة وصوم شهر رمضان كذلك ومثال الثاني سائر المسائل التي لا تكون من ضروريات المذهب بداهة وضرورة كما هو جل مسائل الفقه فان تحصيل العلم بها انما يجب عينا عند وقت العمل بمقتضاها فهذه الاربعة اقسام نبين احكام كل منها بتوفيق البارى عز شانه فاقول اما المسائل التي كلفنا الله تعالى عينا بتحصيل العلم بمعنى اليقين بها وليس المقصود منها سوى العلم فهي المسائل الاصولية الدينية التي صارت من ضروريات الدين او المذهب ضرورة بلا شائبة اشتباه كمسئلة التوحيد والعدالة والنبوة والامامة والمعاد لانا نعلم بالضرورة من مذهبنا ضرورة ان من يجحد واحدا من تلك المسائل او توقف فيه لا يعد من اهل مذهبنا وقد دلت على ما قلنا كثير من الوجوه التي تلونا عليك من قبل فيحكم على المخالف لنا فيها او في احدها او على المتوقف كذلك انه ليس بامامي وانه فاسق وحكمه حكم الكفار في الخلود في النار واما المسائل التي يجب تحصيل العلم بها عينا والمقصود منها العلم والعمل معا فهي المسائل الفرعية التي صارت من ضروريات الدين او المذهب كوجوب الصلوة اليومية وصوم شهر رمضان ونحو ذلك وحكم المخالف الجاحد والمتوقف كحكم المخالف للاولى وهذا ايضا معلوم بالضرورة من الدين والمذهب والاجماع والسنة وليست من ذلك الباب المسائل التي لم يكن كونها من ضروريات المذهب يقينية وان كانت ظنية لكن كانت من اجماعيات الامامية القطعية فان جاحدها يحكم بالفسق لانه معلوم ان مخالفة الاجماع القطعي لا تجوز لانها مستلزمة لمخالفة الامام وهي لا تجوز بالضرورة من المذهب لكن المتوقف فيها لا يحكم بالفسق لانه لم يقم دليل قطعي على وجوب تحصيل العلم بها على كل واحد من الامامية كيف والاجماعيات من المسائل الجزئية الاصولية او الفرعية كثيرة جدا* فان قيل ما الفرق بين الضرورة والاجماعي قلنا بينهما نسبة عموم وخصوص مطلقا لان الضروري لا بد ان يكون اجماعيا اما الاجماعي فيجوز ان يكون في مرتبة من الخفاء بحيث لا يطلع عليه الا من مارس كتب الاصول والفروع اما المسائل الاصولية التي لم تقم برهان قطعي على وجوب تحصيل العلم بها كمسئلة كيفية تعبد النبي قبل البعثة وتجويز سهو النبي في الجملة وكون القران المشاهد مما وقع فيه التغير في الجملة ونحو ذلك فالظاهر انه لا يجوز الحكم فيه بنفي واثبات بمجرد الظن لعدم دليل مخرج من عمومات النهي عن العمل بمقتضى الظن في الاعتقادات على انه قد قطع بعدم جواز العمل بالظن فيها كثير من الاصحاب بحيث يتبادر منه ان المسئلة من الاجماعيات فان قيل فما بال الاصحاب قد اختلفوا في بعض تلك المسائل وجزم بعضهم بخلاف ما جزم به صاحبه مع انهم كانوا عالمين بان تلك المسائل لا بد فيها من اليقين ولا بد ان يكون احد المختلفين فيها على الخطاء ولم يكن لهم ضرورة داعية الى الخوض فيها وتعين الحكم باحد الطرفين لان المفروض ان تحصيل العلم باحد طرفي تلك المسائل ليس بواجبة وما قام لهم دليل قطعي على ان الخطا فيه لا يوجب الاثم قلنا قد يقطع الانسان باحد طرفي المسئلة بدخول شبهة لا يحصل له الامتياز بينها وبين الدليل فيعتقد الشبهة دليلا وعلى هذا مبنى معظم الاختلافات الواقعة بين اهل الاسلام في المسائل الاصولية وفيما نحن فيه كذلك ولا بد في هذه الصورة من التزام قصور النظر وعدم عطاء الفكر حقه ثم الا نظر الى ما هو من ضروريات مذهب الامامية من ان الله تعالى لا بد ان لا يستحق احد من اهل المذاهب المختلفة النار ويكون كلهم معذورين وهذا باطل بالضرورة من المذهب واذا عرفت ذلك فلا مفر من التزام الحكم بتاثيم احد المختلفين من اصحابنا في واحد من تلك المسائل الا ان يقال انه يجوز انه قد كان قام لاحدهما من المقدمات ما لم يقم للاخر فانه لا استبعاد في ان يصل الى ابن بابويه مثلا من الاحاديث القطعية اسنادها ودلالتها على مسئلة من تلك المسائل بحيث يحصل له اليقين باحد طرفيها بسببها ثم يفوت تلك الاحاديث بذواتها بسبب بعض الحوادث او بحسب صفاتها الشيخ المفيد مثلا فلا يحصل له اليقين بما حصل لابن بابويه من القطع به بل يحصل بخلافه باسباب اخر لولا فوات تلك الاخبار لما افادت ذلك وحيث كان المفروض ان المسئلة ليست مما اوجب الله تعالى العلم به على العباد لم يقدح عدم اقامة الدليل على تلك المسئلة في كل وقت لكل شخص في العدالة ونظر الى ذلك

القسم الاول من المسائل وهي المعرفة بالاصول الخمسة وما اشبهها

القسم الثاني من المسائل المشهورة بين ... الدين بالسنة وما اشبهها

له: اي وان كان كونها من الضروريات ظنيا ١٢

الفرق بين الضروري والاجماعي

القسم الثالث من المسائل وهي ما سوى الاول من الاصوليات

* والعلم بجميعها انما يحصل لواحد بعد واحد من الامامية فلو لم يكن الامر على ما قلنا لزم تفسيق كافة

الاحتياط في الدين يقتضي ان لا يجزم بتأثيم هؤلاء الاسلاف بسبب الاختلاف في نحو تلك المسائل الا بالجزم بعدم وجود ما يكون عذرا لهم في ذلك فان قيل على تقدير الحكم بتأثيم المخطي هل يجوز تفسيقه ايضا ام لا قلنا لا لان التفسيق انما يثبت بالاصرار على الصغيرة وثبوت الاصرار متعذر رحمك الله قد قال الشيخ شيخ الطائفة ابو جعفر الطوسي في العدة في مبحث ابطال القياس ما يدل على انه يجوز ان يكون من شان بعض الخطاء الا انه عدم فسق صاحبه فح كيف يجتري عاقل بتفسيق العلماء الكرام فان قيل فما تقول في الاصول الفقهية التي دونها اصحابك ويزعمون انه لا بد للمجتهد من الخوض فيها وتحصيل العلم بها ثم نرى انهم في اكثر تلك الاصول يختلفون اختلافا شديدا قلنا المعلوم ان العلم باصول الفقه لا يجب عينا نعم يجب كفاية في الجملة وقد وجد في كلام الاصحاب مقطوعا انه لا بد في ذلك من القطع واليقين اي لا بد للحاكم بمقتضاها من ان يحصل له القطع بها والا لا يجوز له بناء الحكم الفرعي عليها الا انه لا بد من تحصيل ذلك القطع وان لم يجتهد بالجملة وجوبها من قبيل الوجوب الشرطي ودليلهم على ذلك انه لما ثبت التكليف بضرورة من الدين وهو لا يتصور بدون سبق العلم بالمكلف به القطع واليقين لا يمكن لنا بالمسائل الجزئية الفرعية التي وقع الاختلاف فيها او فرض فلا بد فيها من الاكتفاء بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق وهذا باطل بالعقل والنقل والظن بجميع اصنافه ليس بمعتبر شرعا اتفاقا الا ترى ان قول الشاهد الواحد العدل المعين لا يكتفي في ثبوت الدعوى وان فرضنا ان قول الحاكم يفيد ظنا اقوى من ظن شهادة العدلين فح لا بد ان يكون ذلك الظن مما اعتبره الشارع و اعتبار الشارع لا يعلم الا بدليل قطعي الا ترى انه لو لم يكن على اعتبار الظن المستفاد من اقامة شهادة العادلين من دليل قطعي لم يجز الاعتبار به ودليل اخر هو انه لما ثبت بعموم الآيات والاخبار نفي اتباع الظن فلا بد من تحصيل اليقين اما ابتداء او مالا في كل باب وهو لا يمكن الا اذا كان بناء المسئلة الجزئية الفرعية الظنية على دليل قطعي وهذا كما يقال هذا مستفاد من الخبر الواحد قطعا وكلما يستفاد من الخبر الواحد فهو واجب العمل قطعا فهذا مما يجب العمل به قطعا ووجه اخر وهو انه قد انعقد الاجماع على ان الاقتصار على الظن الضعيف مع القدرة على تحصيل القوي لا يجوز ولا شك في ان الظن الذي يحصل باصول اليقينية لا يكون الا اقوى الظنون فلا يجوز الاقتصار على ما هو دون ذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان مسائل الاصول على نحوين احدهما المسائل التي لم يقع الاختلاف فيها بين علماء الامامية قط بل هي من الاجماعيات القطعية فلا شك ان المخالف فيها اثم وثانيهما المسائل التي لم تكن بتلك المثابة بل كانت مما وقع الاختلاف فيها بين العلماء فالذي ظهر عندي هو ان من يقوم بزعمه عنده دليل قطعي على احد من تلك المسائل فح له على الشرائط المعتبرة ان يفرع عليه حكم المسئلة الجزئية الفرعية فان الله تع لم يكلف نفسا الا وسعها لكن الاحتياط يقتضي ان لا يجتري بتأثيم من يخالفه في الظاهر لان مجرد الخوض والبحث من المخالف وترجيح احد الجانبين لا يدل على ان المرجح قطع به واعتمد عليه بدون ضميمة دليل اخر في تفريع حكم المسئلة وتعيين الحكم ومع ذلك الاحتمال لا يجوز الجزم بالتأثيم وايضا على تقدير صدور الخطاء فبالنظر الى مساعيهم الجميلة واعتقاداتهم الصحيحة ونصرة الدين وبنابة الائمة المعصومين ع مع كون اغراضهم في ذلك البحث والخوض صحيحة معفو ان شاء الله تع جزما بالنظر الى هذا ايضا الاولى عدم التصريح بالتأثيم وايضا العقل السليم يجوز ان لا يكون لبعض المسائل الجزئية الفرعية التي وقع التكشف بها الاصول ظنية فلم لا يجوز الاقتصار على تحصيل تلك الظنون مع اشتراك دليل الاكتفاء بالظن في المسئلة الفرعية بان يقال بان وقوع التكليف بتلك الجزئيات فرع تحصيل الظن بها وحصول الظن بها على الوجه الاقوى لا يحصل الا بكون الاصول التي يبتني عليها تلك الجزئيات مظنونة ولا سبيل لنا الى تحصيل اليقين بها فيكون تحصيل ذلك الظن مجزيا والا لزم التكليف بما لا يطاق وعلى هذا الحمل قولهم بوجوب كون الاصول قطعية على وجوب كونها كذلك في صورة كان تحصيل العلم واليقين بها ممكنا فعلى هذا يجوز ان يكون كثير من مسائل الاصول التي وقع الاختلاف فيها كذلك فح ايضا لا وجه لاسناد الاثم الى احدهم كما في مسائل الفقه فانفيد ثم نقول في خلافة الاخباريين الذين رفعوا علم الخلاف للمجتهدين في تلك الاصول التي بناء اجتهادكم عليها اهلهم بمنزلة احدكم المختلف للاخر منكم في الاصل المختلف فيه ام لا فقلنا لو لا حجيتهم اصولنا حتى الاصول التي من الاجماعيات اليقينية عندنا كحجية ظواهر القران

تنقيح في بعض مسائل الاصول الفقهية

وحجية الاجماع في الجملة وحجية دليل العقل في الجملة ونحو ذلك بل بعض الاصول الدينية الاجماعية كوجوب اللطف واستلزام الحسن والقبح للوجوب والحرمة في الجملة ومعظم المسائل الفرعية الاجماعية وايضا لولا تفسيقهم ايانا نظرا الى قولنا بتلك الاصول الدينية والاصول الفقهية والمسائل الفرعية الجزئية الاجماعية مع تنبيهات بليغة وايضا لولا دعواهم انحصار طريق النجاة في تحصيل القطع واليقين في كل جزئي من جزئيات مسائل الاصول والفروع ابتداء بحيث ينجر تفسيقهم انفسهم وسائر الامامية وهم لا يشعرون وهذا لعدم امكان هذا التحصيل لهم ولا لغيرهم بل النظر الدقيق يحكم بان هذه الدعوى مبطلة لنفسها ايضا لعدم امكان اقامة الدليل القطعي عليها لكان حالهم عندنا كحال احدنا المخالف للآخر في بعض الاصول المختلف فيها اما مع ذلك فلا اما المسائل الفرعية التي وقع الاختلاف فيها بين الاصحاب فالمصيب فيها واحد والمخطي المجتهد فيها معذور بلا خلاف يعبأ به **المقدمة السادسة** في تحقيق من يجب عليه المعرفة وتشخيصه فاعلم رحمك الله تعالى ان المعرفة واجبة على كل بالغ عاقل اتفاقا اما ان المعرفة هل هي واجبة على الطفل المميز ام لا وايضا هل المعرفة كانت واجبة على الذين كانوا في الفترة وكذا على من نشاء في شاهق الجبل ولم يبلغه صيت بعثة النبي ص ام لا ففيهما خلاف اما الاختلاف في موضع الاول فهو ان ابن ابي جمهور الاحسائي قال في بعض تصانيفه ما حاصله ان معرفة اصول الدين واجبة على المميز وان كان وجوب التكاليف الفرعية عليه انما هو بعد البلوغ وظني انه ليس بمنفرد بهذا القول لكن الكتب التي بين يدي ليس فيها تعرض لهذا المذهب اصلا ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وقد اجاب الله تعالى دعائي هذا في اليوم او في غده فاني رأيت بعد تحرير المقام ان السيد نور الله الشوستري ره قال في احقاق الحق ان مرجع الاسلام الى التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وبانه رسول الله وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس سنين او خمسين سنة انتهى وقد نص مولانا محمد باقر رحمة الله عليه على ان المسئلة اختلافية وقد نقل عن الشيخ انه قال ان الصبي اذا كان ابن عشر سنين يجب عليه تحصيل المعرفة وايضا قد عثرت بعد حين على كلام الشيخ المستند للامامية الشيخ السديد حضرتنا الشيخ المفيد رحمة الله عليه في المجالس الدال على صحة ما قال ابن ابي جمهور والشوستري فانه رحمه الله قال بعد كلام على انا لو سلمنا لخصومنا ما ادعوه من ان عليا عليه السلام كان له عند المبعث سبع سنين لم يدل على صحة ما ذهبوا اليه من ان ايمانه كان على وجه التلقين دون المعرفة واليقين وذلك ان صغر السن لا ينافي كمال العقل وليس دليل وجوب التكليف الا بلوغ التكليف فيراعى ذلك هذا باتفاق اهل النظر والعقول وانما يراعى بلوغ الحلم في احكام الشرعية دون العقلية وقد قال الله سبحانه وتعالى في قصة يحيى بن ذكريا وآتيناه الحكم صبيا وقال في قصة عيسى عليه السلم فاشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا فلم ينف صغر سن هذين النبيين عليهما السلام كمال عقلهما والحكمة التي آتاهما الله ولو كانت العقول تحيل ذلك لاحالته في كل واحد على كل حال انتهى بعض كلامه ره هذا وظواهر اكثر عبائر كتب الاصحاب وظواهر اكثر الاحاديث ان التكليف سواء كان بالاعتقادات او المعاملات انما هو بعد البلوغ قال العلامة في نهاية البحث الثاني في شرايط التكليف وهي خمسة الاول البلوغ فلا يكلف الصبي لقوله صلى الله عليه واله ورفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى تفاصيل الخطاب كالحمار والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب وكما امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين بجواز التكليف بالمحال لان التكليف كما توقف مقصوده على فهم اصل الخطاب كذا توقف على فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج ولم يكن ضابط يعرف جعل الشرع له ضابطا هو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه انتهى كلامه ره فهذا

الكلام كما ترى يدل على ان التكاليف سواء كانت بالاعتقادات والمعاملات انما يتعلق بعد البلوغ وقال السيد المرتضى رحمه الله تعالى في الدرر الغرر بعد ابطال تاويل المخالفين لقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الآية فان قيل قد ابطلتم تاويل مخالفيكم فما تاويلها الصحيح عندكم قلنا في الآية وجهان احدهما ان يكون تعالى انما عنى بها جماعة من ذرية بني آدم خلقهم وبلغهم وكمل عقولهم واقدرهم على ان يسن رسله عليهم السلام بمعرفته وما يجب من طاعته فاقروا بذلك و اشهدهم على انفسهم به لئلا يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او يعتذروا بشرك آبائهم انتهى موضع الحاجة منه فهذا الكلام ايضا يقتضي تعلق التكليف بالمعرفة ونحوها بعد البلوغ وهكذا يظهر من العبائر العديدة للشهيد الثاني في المسالك في بحث الجهاد يطول ذكرها اما الاحاديث فمنها الحديث المشهور بين الخاصة والعامة من قول النبي صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ومنها الاحاديث المتضمنة لبيان المستضعفين وقد مر بعض منها ولعل ما قال الشيخ المفيد وابن ابي جمهور والسيد نور الله هو الحق من وجه فانا فرضنا ان الصبي عاقل ولا شك في ان العاقل خائف في ترك الشكر ودفع الخوف عن النفس واجب كما قلنا قبل ورفع القلم عن الصبي المميز كما يستفاد من الاحاديث لا ينافي الوجوب فان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق عليه الثواب وعلى تركه العقاب وهذا لا يستلزم العقاب كيف ومعلوم ان التوبة والشفاعة ونحوها تسقط العقاب على ترك الواجبات وفعل المحرمات جزما فغاية ما يستفاد من الاحاديث هو اسقاط العقاب عن المميز تفضلا من الله تعالى اذا ترك بذل الجهد في تحصيل المعارف الحقة وهذا لا يستلزم عدم الوجوب الذي يستفاد من الدليل العقلي ومن ههنا يتجه صحة الايمان وترتب الثواب عليه اذا كان من صبي مميز عاقل كما هو مذهب الاصحاب على الظاهر قال السيد نور الله نور الله مرقده في اثناء احتجاجه على صحة اسلام مولانا امير المومنين عليه الصلوة والسلام حال كونه عليه السلام صبيا في مبدء بعثة النبي صلى الله عليه وآله ان درجة النبوة اعلى من مرتبة الاسلام واذا جاز نبوة الصبي كان صحة ايمانه اجوز وقد قال الله تعالى في شان يحيى وآتيناه الحكم صبيا وقال حكاية عن عيسى عليه السلام في صباه اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شان يوسف عليه السلام في حال صباه وعند القائه في غيابة الجب واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وكان عمره عند ما جعل نبيا احدى عشرة سنة واذا جاز ان يكون الصبي صاحب النبوة والوحي جاز ان يكون صاحب الايمان بطريق اولى انتهى فقد لاح من ههنا ان مقتضى التحقيق ان الصبي اذا كان مميزا عاقلا يثاب على الايمان ويستحق على تركه العقاب عقلا لكن الشرع افاد ان الله تعالى لا يعاقب الصبي تفضلا

الموضع الثاني

اما الاختلاف في الموضع الثاني فمبناه الاختلاف في كون وجوب المعرفة عقليا او سمعيا وقد اثبتنا انه عقلي فتكون واجبة على اهل الفترة وعلى من لم يبلغه صيت بعثة النبي صلى الله عليه وآله ايضا ومن قال بعدم وجوبها اصلا وقال بكونه سمعيا كما هو مذهب الاشاعرة قال بعدم وجوبها عليهم وقد عرفت ضعف هذين المذهبين فان قلت فما تقولون في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفي قوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى وفي قوله تعالى وما اهلكنا من قرية الا لها منذرون ذكرى وما كنا ظالمين وفي قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك ونكون من المومنين وفي قوله تعالى وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في امها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى الا واهلها ظالمون وفي قوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون وفي الاحاديث المروية عن ائمتكم عليهم السلام منها ما في الكافي باسناده عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته هل سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الاطفال فقال قد سئل فقال الله اعلم بما كانوا عاملين ثم قال يا زرارة هل تدري قوله الله اعلم بما كانوا عاملين قلت لا قال لله فيهم المشية انه اذا كان يوم القيمة جمع الله

عز وجل الاطفال والذين ماتوا من الناس فی الفترة والشیخ الکبیر الذی ادرک النبی صلی اللّه علیه وآله وهو لا یعقل والاصم و
الابکم الذی لا یعقل والمجنون والابله الذی لا یعقل فکل واحد منهم یحتج علی اللّه عز وجل فیبعث اللّه الیهم ملکا من الملائکة
فیؤجج لهم نارا ثم یبعث اللّه الیهم ملکا فیقول لهم ان ربکم یامرکم ان تثبوا فیها فمن دخلها کانت علیه بردا وسلاما
وادخل الجنة ومن تخلف عنها دخل النار وعن علی بن ابراهیم باسناده عن ابی عبد اللّه علیه السلم انه سئل عمن مات فی
الفترة وعمن لم یدرک الحنث والمعتوه فقال یحتج علیهم یرفع لهم نار فیقول لهم ادخلوها فمن دخلها کانت علیه بردا وسلاما
ومن ابی قال ها انتم قد امرتکم فعصیتمونی وبهذا الاسناد ثلثة یحتج علیهم الابکم
والطفل ومن مات فی الفترة فیرفع لهم نار فیقال لهم ادخلوها فمن دخلها کانت
علیه بردا وسلاما ومن ابی قال تبارک وتعالی هذا قد امرتکم فعصیتمونی
ونحو ذلک من قوله علیه السلم کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی وما حجب اللّه علی العباد فهو موضوع عنهم قلنا السمع اذا کان مخالفا
لظاهر القطعیات لابد ان یحمل علی خلاف الظاهر کما هو معلوم لا ریب فیه ولا شک فی ان الایات وتلک الاحادیث بظاهرها
مخالفة للقطعیات اما اولا فلانها تقتضی عدم وجوب المعرفة عقلا وقد اثبتنا کونه عقلیا واما ثانیا فلانها تقتضی ان لا یکون
الحسن والقبح عقلیین او لا یستلزمان الوجوب والحرمة وکلا الامرین خلاف ما علیه الفرقة المحقة ومن تبعهم وخلاف ما سبق
الیه الحجة والبرهان وتفصیل المقام وتحقیقه ان الحسن والقبح یطلقان علی ثلثة معان الاول صفة الکمال والنقص
یقال العلم حسن ای لمن اتصف به کمال وارتفاع شان والجهل قبیح ای لمن اتصف به نقصان واتضاع حال والثانی ملایمة
الغرض ومنافرته اما عن الفاعل کما یظهر من کلام البعض واما الغرض مطلقا کما فی المواقف والثالث کون الفعل بحیث یستحق فاعله المدح عاجلا
والثواب آجلا او کونه بحیث یستحق فاعله الذم عاجلا والعقاب آجلا ولم یحذف ههنا قید استحقاق الثواب والعقاب لیشتمل افعال اللّه
تعالی ایضا وقد ظهر من ههنا ان المعنی الثالث لا یمکن ان یوجد فی غیر الافعال الاختیاریة اما کون الحسن والقبیح فعلا فلانه ماخوذ فی
تعریفهما اما کون ذلک الفعل اختیاریا فلان المدح والذم لا یتصور فی الاضطراری وایضا ظهر ان الفعل الاختیاری اذا کان حسنا
بالمعنی الاول لابد ان یکون حسنا بالمعنی الثالث ایضا فان کل فعل اختیاری اذا کان صفة کمال للفاعل لابد ان یمدح فاعله علیه وکذا اذا کان صفة نقص یذم علیه کالعلم
والظلم والاحسان الی المحسن والاساءة الیه وقد اعترف به صاحب المواقف حیث قال اعلم انه لم یظهر لی فرق بین النقص فی الفعل وبین القبح العقلی فیه فان
النقص فی الافعال هو القبح العقلی بعینه فیها وانما تختلف العبارة انتهی فالقول بالحسن والقبح بالمعنی الاول فی الافعال مع انکارهما بالمعنی الثالث
فیهما بدیهی البطلان لا یحتاج الی تجشم اقامة البراهین فی اثبات الحسن والقبح بالمعنی الثالث فیهما الزاما علی من یقول بالحسن والقبح بالمعنی الاول
فیهما غیر انه لما کان المقصود الاهم هو التحقیق فلذا افتقرنا الی مؤنة الاستدلال واذا عرفت ذلک فاعلم ان الامامیة وسائر اهل العدل
ذهبوا الی اثبات الحسن والقبح بالمعنی الثالث فی انهما یستلزمان ترتب الثواب والعقاب اذا کانا مدرکین بالعقل فمثل الشارع وله المثل الاعلی
کمثل الطبیب فان للادویة والاغذیة تاثیرات فی نفسها یظهرها ویبینها الطبیب للمرضی لا انه یثبت فیها تاثیرات وقد تتغیر التاثیرات التی
لها فی حد انفسها باختلاف الفصول والامزجة لا ان الطبیب یغیرها ویثبت فیها تاثیرا ولیس المقصود من التشبیه التشبیه التام فلا یرد
ما یتوهم وروده فتدبر قال الشیخ رحمه اللّه فی العدة ان افعال المکلف لا تخلو من ان یکون حسنة او قبیحة والحسنة لا تخلو من
ان یکون واجبة او ندبا او مباحا فکل فعل علم جهة قبحه بالعقل علی التفصیل فلا خلاف بین اهل العلم المحصلین فی انها علی الحظر و
ذلک نحو الظلم والکذب والعبث والجهل وما شاکل ذلک وما یعلم جهة وجوبه علی التفصیل فلا خلاف ایضا انه علی الوجوب وذلک
نحو وجوب رد الودیعة وشکر المنعم والانصاف وما شاکل ذلک وما یعلم جهة کونه ندبا فلا خلاف ایضا انه علی الندب وذلک نحو
الاحسان والتفضل وانما کان الامر فی هذه الاشیاء علی ما ذکرنا لانها لا یصح ان تتغیر من حسن الی قبح ومن قبح الی حسن انتهی

بیان الحسن و القبح العقلیین

موضع الحاجة منه فظهر من كلامه رحمه الله عليه ان الحسن والقبح اذا كانا مدركين بالعقل يستلزمان الوجوب والحرمة بلا خلاف بين الامامية وقال السيد نور الله الشوشتري رحمه الله عليه في احقاق الحق ان ههنا امرين بل اصلين احدهما هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما ام لا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية وسائر اهل العدل الى اثبات الامرين وتلازمهما وهكذا صرح بعض الاساتذة في شرح زبدة الاصول وغيره في غيره وذهبت الاشاعرة الى نفيهما راسا ويقولون ان الافعال كلها سواء في نفس الامر ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح ولا بين العدالة والظلم الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع ومعنى قبحه كونه منهيا عنه والحنفية لما تفطنوا ببداهة بطلان هذا المذاهب قالوا القبح والحسن بالمعنى المتنازع فيه ثابتان للافعال في انفسها لكنهما لا يستلزمان حكما في العبد بل يصيران موجبين لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح ونظير ذلك العلة المستنبطة لحكم الاصل والمصلحة المقتضية للانتظام في الممالك والمدن فانه ما لم يحكم المجتهد والملك لا يكون هناك حكم لكن تلك العلة والمصلحة مرجحان لحكم المجتهد والملك ومستمسك اهل الحق امور كثيرة منها ان استحقاق المدح على العدل والاحسان والذم على الظلم والعدوان ضروري يشهد به الوجدان ويحكم به نفاة الاديان ولا ينافي هذا كون هذه الامور صفات كمال او صفات نقصان موافقة للغرض او مخالفة له كما لا يخفى ومنها انه لو خير العاقل الذي لم يسمع الشرايع ولم يعلم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقايد كلها بين ان يصدق ويعطي دينارا وبين ان يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يختار الصدق على الكذب فلولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما ومنها انه لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرائع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك ومنها الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستاجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في دجلة او يحمل متاعا من بلد يباع فيه بعشرة دراهم مثلا الى بلد بعيد ليبيعه بعشرة دراهم وقبح تكليف ما لا يطاق وتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال والضروريات قد لا يحصل لهم ومنها ان الحسن والقبح لو كانا باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة ومنها انه لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادات لانها على هذا التقدير غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة ومنها قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ونحو ذلك في الكتاب العزيز كثير ومنها ما في الكافي باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال من زعم ان الله يامر بالفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر اليه فقد كذب على الله وما فيه ايضا عن حفص بن قرط عنه عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من زعم ان الله يامر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله الحديث واذا ثبت من هذه الادلة القطعية ان الحسن والقبح عقليان وقد عرفت معنى الحسن والقبح المتنازع فيهما فقد لاح لك ان القول بالحسن والقبح العقليين مع القول بعدم استلزامهما الاحكام لا يليق الا بامثال الحنفية لان معنى حسن الفعل كما عرفت هو استحقاق فاعله المدح والثواب وهذا ممتنع الانفكاك عن معنى الوجوب او الندب لان استحقاق المدح والثواب على الفعل ان كان مع استحقاق الذم و

والعقاب على الترك كان الفعل واجبا والا كان مندوبا وهكذا قبح الفعل اعني كونه بحيث يستحق فاعله الذم والعقاب لا ينفصل مع عدم كونه حراما فان قلت لا نسلم ان معنى الحسن والقبح المتنازع فيهما هو كون فاعل الفعل مستحقا للمدح والثواب او الذم والعقاب بل المراد منهما مجرد استحقاق المدح والذم او يقال الحسن ما كان للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله والقبيح هو الذي ليس للقادر عليه المتمكن فيه ومن العلم بقبحه ان يفعله او القبيح ما يستحق فاعله الذم في نظر الحكيم قلت هب ان مناط الحسن والقبح هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم ولذا يتصف افعال الله تعالى بالحسن والقبح لكن اذا فرض صدور الفعل من العبد القادر العالم بحسنه او قبحه استلزم استحقاق المدح استحقاق الثواب واستحقاق الذم استحقاق العقاب ايضا من قبل المولى الحكيم على الاطلاق فان العقل السليم حاكم ان العبد اذا ارتكب فعلا شنيعا قبيحا كالظلم والقتل بغير حق كما يستحق الذم من جميع العقلاء كذلك يستحق العقاب من قبل مولاه ايضا وكذا اذا فعل فعلا حسنا استحق الثواب من جانب المولى كما يستحق المدح من جميع العقلاء وبتوجيه آخر نقول لا شك ولا ريب في ان كل فعل اذا كان ايقاعه ممدوحا وتركه مذموما عند الحكيم يكون ايقاعه مطلوبا للحكيم من العبد وتركه منهيا عنه وكذلك الفعل القبيح يكون تركه مطلوبا وفعله منهيا عنه وهذا هو معنى الوجوب والحرمة فظهر من هنا ان الحسن والقبح المتنازع فيهما باي عبارة عبر عنهما يستلزمان الوجوب او الندب والحرمة فان كان كل واحد منهما مدركا بالعقل يكون العقل حاكما مستقلا غير مفتقر الى السمع بكون الفعل واجبا او مندوبا او حراما كالعدالة والاحسان والظلم فيكون السمع مؤكدا وان لم يكن مدركا بالعقل يستفاد وجوب الفعل او ندبه او حرمته من السمع فيكون هذا كاشفا عن كونه حسنا او قبيحا في نفس الامر واتضح من هنا ان اهل الفترة والذي نشأ على شاهق الجبل اذا ارتكب الافعال المحرمة العقلية او ترك الواجبات العقلية يستحق العقاب في الجملة اي لو عاقبه الله تعالى لم يكن قبيحا وهذا لا يستلزم التعذيب فان هنا اسبابا كثيرة لسقوط العقاب مع كونه مستحقا كما لا يخفى اما اذا لم يكن كذلك بل كان ممن يترك المحرمات ويفعل الواجبات بنية امتثال المولى المستفاد بالعقل الحجة الالهية الباطنية بين العبد وبين المولى فان قلنا ان الدنيا هي دار تكليف وليس وراءها دار تكليف كما هو الظاهر من كلام اكثر العلماء قلنا لا محالة انه من اهل الثواب واهل الجنة وان كان الامر على مقتضى الاحاديث السابقة المتضمنة كون اهل الفترة والاطفال مكلفين بدخول النار لم يحكم بكونه من اهل الثواب واهل الجنة فان العبد لا يستحق الجنة بمجرد امتثال بعض الاوامر دون بعض لمكان الحبطة او الموافاة كما هو مشروح في الكتب الكلامية هكذا ينبغي تحقيق المقام ولله الحمد والمنة ومستمسك الاشاعرة ان افعال العباد اضطرارية فلا توصف بالحسن والقبح اما الثاني فبالاجماع وفي الاول

مستمسك الاشاعرة في ان الافعال اضطرارية

العقل اما الاول فبيانه ان العبد اما ان يتمكن من الترك اولا والثاني هو الاضطرار والاول فاما ان يحتاج الى مرجح اولا الثاني الترجيح بلا مرجح وهو باطل والا انسد باب اثبات الصانع وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد نقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية لان وجود الممكن ما لم ينته له رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق فالفعل مع ذلك المرجح اما ان يكون لازما فيكون اضطراريا او لا فيجيء الصدور واللاصدور فيعود الترديد وهكذا او الجواب بالنقض بافعال الواجب تعالى فان الدليل بعينه ناهض فيها فلا بد ان يكون اضطرارية وفرق الرازي بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة لا يفتقر الى ارادة اخرى وكان مراد الرازي انه يقول لنا تحرير الدليل بوجه آخر بحيث لا يرد عليه النقض بافعال الواجب وهو انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا فعلى الثاني يلزم

رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك بمحض الاتفاق من غير اختيار العبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد نقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالاخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان مع الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية لا وجود للممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق واجاب المحقق الطوسي بانه لا يفيد بدفع النقض اذ يقال الممكن التوهم الارادة القدرة كان موجبا فاذا اختار وامكن ولم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا او تسلسل والفرق الذي ذكرتموه وفي المسلم مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل حاصله ان تماما في التنبيه والفرق بين فعله تعالى وفعل العبد بان فعل العبد مفتقر الى ارادة حادثة مفتقرة الى خالقها الله فيه بخلاف فعل الواجب فانه مفتقر الى الارادة القديمة المستندة الى الواجب بنفسه وهذا لا يدفع النقض لانا نقول الارادة القديمة المتعلقة بايجاد زيد مثلا في زمان معين لا يخلو اما ان يكون باختياره تعالى اولا وعلى الاول لا بد من مرجح وهكذا وان لم تكن باختياره فلا يخلو اما ان يوجب صدور زيد اولا وعلى الاول لزم الاضطرار فاذا فرضنا ان الواجب مضطر في ايجاد الارادة ومع الارادة يمتنع عدم صدور زيد وعلى الثاني لا بد من مرجح اخر وهكذا او نقطع مرهمنا اما ما قال فاضل المواقف ورد كلام المحقق ببطلان ما ادعى من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري في تحصيل المرجح في قولنا ترجيحه فعله يحتاج الى مرجح بل المرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولزم التسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستبدا في الفعل فح لا ينتقض النقض انتهى لا يرجع الى طائل ولذا اضعفه جماعة من علماء المخالفين كالسيد الشريف والقوشجي وغيره والجواب عن مستمسك الاشاعرة هذا بالحل ان الوجوب الداعي لا ينافي الاختيار بل يحققه وقد تشبث الاشاعرة بامثال ذلك بوجوه ركيكة اخر قد ذكرت كثيرا منها في اساس الاصول ودفعتها

الجواب عن مستمسك الاشاعرة

واذا تقرر حقيقة الحال فنقول لعل المراد من آية وما كنا معذبين الخ ما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يقال ان نفي التعذيب تفضلا لا يوجب عدم الحرمة وعدم استحقاق العقاب او يقال الرسول اعم من ان يكون عقلا او نبيا قال موسى بن جعفر عليهما السلام يا هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة عليهم السلام واما الباطنة فالعقول قال مولانا الطبرسي في مجمع البيان مشيرا الى هذه الاية وما كنا معذبين قوما بعذاب الاستيصال الا بعد الاعذار اليهم والانذار لهم بابلغ الوجوه وهو ارسال الرسول فظاهره في العدل وان كان يجوز مواخذتهم على ما يتعلق بالعقل معجلا فعلى هذا التاويل تكون الاية عامة في العقليات والشرعيات وقال الاكثرون من المفسرين وهو الاصح ان المراد بالاية انه لا يعذب سبحانه في الدنيا ولا في الآخرة الا بعد البعثة وان الاية خاصة فيما يتعلق بالسمع من الشرعيات فاما ما كانت الحجة فيه من جهة العقل وهو الايمان بالله تعالى فانه يجوز العقاب بتركه وان لم يبعث الرسول عند من قال ان التكليف العقلي ينفك من التكليف السمعي على ان المحققين منهم يقولون انه وان كان جاز التعذيب عليه قبل بعثة الرسل فان الله سبحانه لا يفعل ذلك مبالغة في الكرم والفضل والاحسان فقد حصل من هذا انه سبحانه لا يعاقب احدا حتى ينفذ الرسل المنبهة الى الحق الهادية الى الرشد استظهارا في الحجة لانه اذا اجتمع داعي العقل وداعي السمع تأكد الامر وزال الريب فيما يلزم العبد وقد اخبر سبحانه في هذه الاية عن ذلك وهذه الاية تدل على انه لو لم يبعث رسولا لم يحسن منه ان يعاقب اذا ارتكب القبائح العقلية الا ان نفرض في بعثة الرسل لطفا وان عند ذلك لا يحسن منه سبحانه ان يعاقب احدا الا بعد ان يوجه اليه ما هو لطف له فيزاح بذلك علته انتهى وبعض هذا الكلام وان كان محل بحث لكن اكثره مطابق للحق مقترن بالصواب اما اية ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله الخ فلا بد ان يحمل على الواجبات السمعية والحرمات غير المدركة بالعقل بوفق البراهين القطعية واما قوله تعالى وما اهلكنا من قرية الى آخره فانما يدل على عدم وقوع العذاب وهذا لا ينافي الاستحقاق ومع هذا الحمل على عدم اهلاك اهل القرية من حيث ترك مقتضى السمعيات اولى امثل قوله ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم الخ فحاله كالايات السابقة وهكذا قوله تعالى وما كان ربك مهلك القرى الخ اما قوله تعالى

ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى فقال مولانا الطبرسي وهذا انما يكون منه سبحانه على وجه الاستظهار في الحجة دون ان يكون ذلك واجبا لان ما فعلوه من الظلم قد استحقوا به العقاب انتهى اما الاحاديث المتضمنة لتكليف اهل الفترة بدخول النار يوم القيمة فلعل بناءها على تمام الحجة عليهم في امتثال الاوامر الشرعية الفرعية الغير المدركة بالعقل ونواهيها وعدم امتثالها لا لان اهل الفترة غير مكلفين باصول الدين وفروعه التي العقل مستقل بادراك حسنها او قبحها كما هو المدعى اما قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فالمراد من الشيء هو الشيء الذي لا يكون قبحه مدركا بالعقل قطعا فان الحكيم لا يطلق امثال الظلم والقتل بغير الحق حرما ويؤيد هذا قوله عم ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم فانه يشعر بانه ما لم يحجب الله عن العباد بان اقام الدليل العقلي او السمعي على قبحه فهو ليس موضوعا عنهم وقد دلت كثير من الآيات والاخبار على استحقاق العقاب على ارتكاب القبائح العقلية وان كان في زمن الفترة منها قوله تعالى واذا الموءودة سئلت باي ذنب قتلت وقوله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين قال مولانا الطبرسي كانت العرب تئد البنات خوف الاملاق وقال العلامة الزمخشري كان الرجل اذا ولدت له بنت فاراد ان يستحييها البسها جبة من صوف او شعر ترعى له الابل والغنم في البادية وان اراد قتلها تركها حتى اذا كانت سداسية فيقول لامها طيبيها وزينيها حتى اذهب بها الى احمائها وقد حفر لها بيرا في الصحراء فيبلغ بها البير فيقول لها انظري فيها ثم يدفعها من خلفها ويهيل عليها التراب حتى يستوي البير بالارض وقيل كانت الحامل اذا قربت حفرت حفرة فتمخضت على راس الحفرة فاذا ولدت بنتا رمت بها في الحفرة وان ولدت ابنا حبسته قال السيد المرتضى علم الهدى رحمة الله عليه في الدرر والغرر اخبرنا المرزباني قال اخبرني محمد بن يحيى الصولي قال حدثنا محمد بن زكريا العلائي عن العباس بن بكار الضبي عن ابي بكر الهذلي قال الصولي وحدثني القسم بن اسمعيل عن ابي عثمان المازني عن ابي عبيدة بطرف منه قال وفد صعصعة بن ناجية جد الفرزدق على رسول الله صلى الله عليه واله في وفد بني تميم وكان صعصعة منع الوئيد في الجاهلية فلم يدع تميما تئد وهو يقدر على ذلك فجاء الاسلام وقد فدى في بعض الروايات اربعمائة موءودة وفي اخرى ثلثمائة فقال للنبي صلى الله عليه واله بابي انت وامي اوصني فقال اوصيك بامك وابيك واختك واخيك وادانيك فقال زدني فقال صلى الله عليه واله ما شيء بلغني عنك فعلته فقال يا رسول الله صلى الله عليه واله رايت الناس يموجون على غير وجه ولم ادر اين الصواب غير اني علمت انهم ليسوا على رشد فرايتهم يئدون بناتهم فعرفت ان ربهم عز وجل لم يامرهم بذلك فلم اتركهم يئدون فقديت ما قدرت وفي مجمع البيان قال قتادة جاء قيس بن عاصم التميمي الى النبي صلى الله عليه واله فقال اني وادت ثمان بنات في الجاهلية فقال عليه السلام فاعتق عن كل واحدة رقبة فقال اني صاحب ابل فاهد الى من شئت عن كل واحدة بدنة انتهى فهذا كله يدل على ان الانسان مواخذ بارتكاب القبائح العقلية وان كان زمن الفترة او لم يبلغه صيت بعثة النبي صلى الله عليه واله ويدل على حسن الاشياء وقبحها ومنها قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الخ فان هذه السورة المتضمنة لقصة اهلاكهم في زمن الفترة من ادل دليل على كون الناس مكلفين في زمان الفترة مستحقين للعقاب بارتكاب المحرمات وهذه القصة مسطورة في مجمع البيان وغيره مؤيدة بوجوه عديدة للمطلوب لولا مخافة التطويل لذكرتها من شاء فليرجع اليه فان قلت لعل نزول العذاب على اصحاب الفيل كان مبناه ان هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلوة والسلام قلنا هذا خلاف ما اقترحتم فان مطلوبكم ان مقتضى امثال قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والاحاديث لتكاليف اهل الفترة يوم القيمة بدخول النار ان اهل الفترة لا يعذبون اصلا وهنا سلمتم التعذيب وان كانت حيثية التعذيب عندكم غير حيثية التعذيب عندنا على انا نقول قال ابن حجر المكي ردا لهذا الاحتمال ان هذا الاحتمال بعيد جدا للاتفاق على ان ابراهيم ومن بعده لم يرسلوا للعرب ورسالة اسمعيل انتهت بموته اذ لم يعلم لغير نبينا عموم ما بعثته بعد الموت انتهى وايضا المطلوب من ذكر قصة اصحاب الفيل هو اثبات التعذيب لاهل الفترة في الجملة ليظهر عدم امكان حمل الآيات والاحاديث المتضمنة لنفي تعذيب

اهل الفترة على ظواهرها وهذا القدر يكفي في انتقاض ادلة الخصم وان لم يكن كافيا لنا في اثبات المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعذيب اصحاب الفيل وغيرها على الخصوصية ومبنيا لامر لا يعلمه الا الله تعالى كما ذهب اليه ابن حجر المكي حيث قال واما الذين صح تعذيبهم مع كونهم من اهل الفترة فلا يردون نقضا على ما عليه الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وسبب ذلك انا عهدنا في الغلام الذي قتله الخضر انه حكم بكفره مع صباه لامر يعلمه الله وحده وهكذا هولاء يحكم بكفرهم بخصوصهم وان لم يبلغهم الدعوة لامر يعلمه الله ورسوله فلا يرد هولاء نقضا على ما استفيد من الاية ومشى عليه اولئك الائمة من ان اهل الفترة لا يعذبون ثم قال ما حاصله ان هذا الذي ذكرته في الجواب عن حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار اولى من الجواب بان الحديث خبر واحد لا يعارض القطع بان اهل الفترة لا يعذبون او بان التعذيب المذكور في الاحاديث مقصور على من بدل وغير من اهل الفترة بما لم يعذر به كعبادة الاوثان وتغيير الشرايع وكان قائل هذا ممن يرى وجوب الايمان بالعقل والذي عليه اكثر اهل السنة والجماعة انه لا يجب توحيد ولا غيره الا بعد ارسال الرسول اليهم ومن المقرر ان العرب لم يرسل اليهم رسول بعد اسمعيل صلى الله عليه واله وان اسمعيل انتهت رسالته بموته فلا فرق بين من غير وبدل وغيرهما ممن صح تعذيبه فيقصر ذلك عليه لانه لا قياس في ذلك انتهى كلامه قلنا هذا خلاف الظاهر فانا قد اثبتنا بالادلة الواضحة تجويز عقاب اهل الفترة في الجملة وكونهم مكلفين كذلك ولا شك ان وقوع التعذيب بظاهره يستدعي كون المعذبين المستحقين للعقاب ومعلوم ان غير المكلف ليس بمستحق للعقاب على ان الادلة المتقدمة غير هذا وهذا امر مؤيد لها واما قتل الغلام فيمكن ان يكون بوجه ما قد اثبتنا من قبل من كون المميز مكلفا بالايمان وفيه نظر ويمكن ان يكون الغلام بالغا فانه قد جاء اطلاق الغلام على البالغ كما في مجمع البيان وعلى تقدير تسليم انه لم يكن بالغا ولا مميزا فالفارق موجود فان عدم تكليف غير العاقل قطعي اجماعي بخلاف اهل الفترة فان تكليفهم بالعقليات قطعي لا عدم تكليفهم كما اوضحنا سابقا فالحمل على الخصوصية تمنع ضرورة من دون هنا والعجب من حال محمد امين الاسترابادي فانه مع طعنه على علمائنا المجتهدين بكونهم تابعين لعلماء العامة في استنباط الاحكام الشرعية من الاصول الفقهية خالف جميع علماء الامامية وتبع الحنفية في عدم استلزام الحسن والقبح الوجوب والحرمة وتبع سائر اهل السنة والجماعة في كون اهل الفترة غير مكلفين بالمعارف والاحكام العقلية ومستمسكه في غاية الوهن والضعف كما لا يخفى على الاذكياء من شاء فليرجع الى الفوائد المدنية وايضا يدل على مطلوبنا قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما وقوله تعالى ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا او قوله تعالى ويقول يا ليتني لم اشرك بربي احدا او قوله تعالى ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون ونحو ذلك فانها عامة شاملة لجميع المشركين سواء كانوا في الفترة او بعدها وايضا يدل عليه قوله تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين فانا اذا فرضنا اهل الفترة غير مكلفين لا يصح ان يقال انهم كانوا في ضلال مبين غير مزكين كما لا يخفى وايضا يدل عليه قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم الاية فانه يدل بظاهره على كونهم معذبين بالذنوب وان كانوا في الفترة وقوله تعالى وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون ۝ وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم فانه يدل على ان كل من كان كذلك يستحق العقاب ويعاقب على هذا القول الباطل بل الظاهر ان معظم من قال بهذا القول وافترى على الله تعالى كان في زمن الفترة وقوله تعالى ولكن متعتهم واباءهم

حتی دنوا اللہ ذکروا کانوا قوما بورا و قولہم انما المشرکون نجس وایضا یدل علیہ ما اتفقت علیہ الامامیۃ من ان احدا من اباء النبی و ائمتہ علیہم السلام لم یکن مشرکا ولا زال کانوا انوارہم فی الاصلاب الطاہرۃ والارحام المطہرۃ ای اصلاب الموحدین دون المشرکین فلو لم یکن اہل الفترۃ مکلفا لم یحکم بکون مشرکی من الفترۃ نجسا وایضا یدل علیہ ما قال الطبرسی استدل اصحابنا بقول ابراہیم ربنا اغفر لی ولوالدی علی ان ابوی ابراہیم لم یکونا کافرین لانہ سأل المغفرۃ لہما یوم القیمۃ فلو کانا کافرین لما سأل ذلک انتہی فان ہذا الاستدلال انما یصح اذا لم یکن مشرک اہل الفترۃ معفوا وایضا یدل علیہ ما فی الکافی باسنادہ عن ابی جعفر قال ان ناسا اتوا رسول اللہ بعد ما اسلموا فقالوا یا رسول اللہ ایوخذ الرجل منا بما کان عمل فی الجاہلیۃ بعد اسلامہ فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ من حسن اسلامہ وصح یقین ایمانہ لم یاخذہ اللہ تبارک وتعالی بما عمل فی الجاہلیۃ ومن سخف اسلامہ ولم یصح یقین ایمانہ اخذہ اللہ تبارک وتعالی بالاول والاخر وایضا فیہ باسنادہ عن فضیل بن عیاض قال سألت اباعبد اللہ علیہ السلام عن الرجل یحسن فی الاسلام ایواخذ بما عمل فی الجاہلیۃ فقال قال النبی من احسن فی الاسلام لم یواخذ بما عمل فی الجاہلیۃ ومن ساء فی الاسلام اخذ بالاول والاخر وامثال ذلک من الایات والاحادیث کثیرۃ یتایید ما اخترنا ما ذکرہ السید علی بن طاوس رحمۃ اللہ علیہ فی کتاب الاقبال وہو ان رجلا من رجل اعمی مقعد فقال اما کان ہذا یسئل اللہ تعالی العافیۃ فقیل لہ اما تعرف ہذا الذی بعلۃ برقی وکان اسمہ برقی بن عیاض فقال ادع لی عیاضا فدعاہ فقال حدثنی حدیث بنی الضبعا قال انہ حدیث جاہلیۃ وانا لا اردت الک بہ فی الاسلام فقال ذاک احری ان تحدثنا قال ان بنی الضبعا کانوا عشرۃ وکانت اختہم تحتی فارادوا ان ینزعوہا منی فنشدتہم اللہ والقرابۃ والرحم فابوا الا ان ینزعوہا منی فامہلتہم حتی دخل رجب مضر شہر اللہ الحرام فقلت اللہم ادعوک دعاء اجاہدا علی بنی الضبعا فاترک واحدا کسیر الرجل ودعہ قاعدا اعمی ذا قید یعنی القائد اقول ورایت فی روایۃ اخری عوض اللہم یا رب قال فہلکوا جمیعا لیس الا ہذا قال باللہ ما رایت کالیوم حدیثا اعجب فقال رجل من القوم الا احدثک باعجب من ہذا قال حدث حتی یسمع القوم قال انی کنت من حی من احیاء العرب فماتوا کلہم فاصبت مواریثہم فانتجعت حیا من احیاء العرب یقال لہم بنو مؤمل کنت بہم زمانا طویلا ثم انہم ارادوا اخذ مالی فناشدتہم اللہ تعالی فابوا الا ان ینزعوا مالی وقد کان رجل منہم یقال لہ ریاح فقال یا بنی مؤمل جارکم وخفیرکم لا ینبغی لکم اخذ مالہ قال فاخذوا مالی فامہلتہم حتی دخل رجب مضر شہر اللہ المحرم فقلت اللہم ازلہا عن بنی المؤمل وارم علی قفائہم بمکثل بصخرۃ اوعرض جیش جحفل الا ریاحا انہ لم یفعل اقول وقد رایت فی روایۃ اخری عوض اللہم یا رب اسقانی بنو المؤمل فارم ثم ذکرہا تماما قال فبینا ہم یسیرون فی اصل جبل او سفح جبل اذ تدعی علیہم الجبل فہلکوا جمیعا الا ریاحا فانہ نجاہ اللہ تعالی فقال واللہ ما رایت کالیوم حدیثا اعجب فقال رجل من القوم الا احدثک باعجب من ذلک فقال حدث حتی یسمع القوم فقال ان ابی وعمی ورثا اباہما فاسرع عمی الذی لہ وبین مالی فارادوا ان ینزعوا مالی فناشدتہم اللہ تعالی والقرابۃ والرحم فابوا الا ینزعوا مالی فامہلتہم حتی دخل رجب مضر شہر اللہ المحرم فقلت اللہم رب کل امن خائف وسامع نداء کل ہاتف ان الخناعی ابا تقاصف لم یعطنی الحق ولم یناصف فاجمع لہ الاحبۃ الا لاطف بین القران السوء والتواصف قال فبینا ابوہ وہم عشرۃ فی بیر اذ انہارت علیہم البئر وکانت قبورہم فقال باللہ ما رایت کالیوم حدیثا اعجب انتہی موضع الحاجۃ منہ اعلم ارشدک اللہ تعالی ان الشیخ الصدوق محمد بن بابویہ رحمۃ اللہ علیہ قال فی کتابہ کمال الدین وتمام النعمۃ ما ہذا لفظہ حدثنا احمد بن ہارون القاضی وجعفر بن محمد بن مسرور وعلی بن الحسین بن شاذویہ المؤدب رضی اللہ عنہم قالوا حدثنا محمد بن عبد اللہ جعفر بن جامع الحمیری قال حدثنا ابی عن محمد بن الحسین بن زیاد الزیات عن محمد بن سنان عن المفضل بن عمر قال سئلت الصادق جعفر بن محمد علیہما السلام عن قول اللہ عز وجل والعصر ان الانسان لفی خسر فقال علیہ السلام العصر عصر خروج القائم علیہ السلام ان الانسان لفی خسر یعنی اعدائنا الا الذین امنوا یعنی بایاتنا وعملوا الصالحات یعنی بمواساۃ الاخوان وتواصوا بالحق یعنی بالامامۃ وتواصوا بالصبر یعنی بالفترۃ قال مصنف ہذا الکتاب رحمہ اللہ ان قوما قالوا بالفترۃ واحتجوا بہا وزعموا ان الامامۃ منقطعۃ کما انقطعت النبوۃ والرسالۃ من نبی الی نبی ومن رسول الی رسول

وفی القاموس البرقی بن عیاض کزبیر شاعر جاہلی ١٢

قال فی النہایۃ ومنہ الحدیث رجب مضر الذی بین جمادی وشعبان اضافہ الی مضر لانہم کانوا یعظمونہ

بعد محمد المصطفى صلى الله عليه واله فاقول وبالله التوفيق ان هذا القول مخالف للحق لكثرة الروايات التي وردت في ان الارض
لا تخلو من حجة الى يوم القيمة ولم تخل من لدن ادم الى هذا الوقت وهذه الاخبار كثيرة متتابعة قد ذكرتها في هذا الكتاب وهي
شايعة في طبقات الشيعة وفرقها لا ينكرها منهم منكر ولا يجحدها جاحد ولا يتاولها متاول وان الارض لا تخلو من امام حي اما
ظاهر مشهور واما خائف مغمور ولم يزل اجماعهم عليه الى زماننا هذا فالامامة لا تنقطع ولا يجوز انقطاعها وانما متصلة ما
اتصل الليل والنهار حدثنا ابي رحمه الله قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثنا محمد بن عيسى بن عبيد قال حدثنا علي بن
الحكيم وعلي بن الحسين عن نافع الوراق عن هارون بن خارجة قال قال لي هارون بن سعد العجلي قد مات اسمعيل الذي كنتم
تمدون اليه اعناقكم وجعفر شيخ كبير يموت غدا او بعد غد فتبقون بلا امام فلم ادر ما اقول له فاخبرت ابا عبد الله عليه السلام
بمقالته فقال هيهات هيهات اي والله والله لا ينقطع هذا الامر حتى ينقطع الليل والنهار فاذا رايته فقل له هذا موسى بن جعفر
يكبر فنزوجه فيولد له فيكون خلفا ان شاء الله تعالى فهذا ابو عبد الله حلف بالله انه لا ينقطع هذا الامر حتى ينقطع الليل والنهار
والفترات بين الرسل كانت جائزة لان الرسل مبعوثة بشرائع الملة وتجديدها ونسخ بعضها بعضا وليس الانبياء والائمة
عليهم السلام كذلك ولا لهم ذلك لانه لا ينسخ بهم شريعة ولا يجدد بهم ملة وقد علمنا انه كان بين نوح وابراهيم وبين
ابراهيم وموسى وبين موسى وعيسى وبين عيسى ومحمد انبياء واوصياء كثيرون وانما كانوا مذكرين لامر الله ومستحفظين
مستودعين لما جعل الله عندهم من الوصايا والكتب والعلوم وما جاءت به الرسل عن الله عز وجل الى اممهم وكان لكل نبي منهم
مذكر عنه ووصي يؤدي ما استحفظه من علومه ووصاياه فلما ختم الله عز وجل الرسل بمحمد صلى الله عليه واله لم يجز ان تخلو
الارض من وصي هاد مذكر يقوم بامره مؤد عنه ما استودعه حافظ لما ائتمنه عليه من دين الله فجعل الله ذلك سبيل الامامة
مسنونة منظومة متصلة ما اتصل امر الله لانه لا يجوز ان تندرس اثار الانبياء والرسل واعلام محمد صلى الله عليه واله وملته وشرايعه
وفرائضه وسننه واحكامه او تنسخ وتنقض عليها اثار رسول الله وشرايعه اذ لا رسول بعده ولا نبي ولا امام ليس برسول ولا نبي ولا
داع الى شريعة ولا ملة غير شريعة محمد وملته فيجوز ان يكون بين الامام والامام الذي بعده فترة فالفترات جائزة بين الرسل وفي
الامامة غير جائزة فلذلك وجب انه لا بد من امام محتج به ولا بد ايضا ان يكون بين الرسول والرسول وان كان بينهما فترة امام وصي
يلزم الخلق حجته ويؤدي عن الرسول ما جاء به عن الله تقدس ذكره وينبه عباده عما اغفلوا ويبين لهم ما جهلوا ليعلموا ان الله عز وجل
لم يتركهم سدى ولم يضرب عنهم الذكر صفحا ولم يدعهم من دينهم في شبهة ولا من فرائضه التي وظفها عليهم في حيرة فالنبوة
والرسالة سنة من الله والامامة فريضة والسنن تنقطع ويجوز تركها في حالات والفرائض لا تزول ولا تنقطع بعد محمد
واجل الفرائض واعظمها خطرا الامامة التي تؤدى بها الفرائض والسنن وبها كمال الدين وتمام النعمة والائمة من ال محمد صلى الله
عليه واله اذ لا نبي بعده ليحملوا العباد على محجة دينهم ويلزموهم سبيل نجاتهم ويجنبوهم موارد هلكتهم ويبينوا لهم من فرائض الله
ما اشتد عنهم ويهدوهم بكتاب الله عز وجل الى مراشد امورهم ليكون الدين بهم محفوظا لا تعرض فيهم الشبهة وفرائض الله بهم
موطدات لا يدخلها باطل واحكام الله ماضية لا يلحقها تبديل ولا يزيلها تغيير فالرسالة والنبوة سنن والامامة فرض وفرائض
الله عز وجل الجارية علينا بمحمد صلى الله عليه واله لازمة لنا ثابتة علينا لا تنقطع ولا تتغير الى يوم القيامة مع انا لا ندفع الاخبار
التي وردت انه كان بين عيسى ومحمد فترة لم يكن فيها نبي ولا وصي ولا ننكرها ونقول انها اخبار صحيحة ولكن تاويلها غير ما ذهب
اليه مخالفونا من انقطاع الانبياء والائمة والرسل وانما معنى الفترة انه لم يكن بينهما رسول ولا نبي ولا وصي ظاهر مشهور
كمن كان قبله وعلى ذلك دل الكتاب المنزل ان الله عز وجل بعث محمدا على حين فترة من الرسل لا من الانبياء والاوصياء
ولكن قد كان بينه وبين عيسى انبياء والائمة مستورون خائفون منهم خالد بن سنان العبسي نبي لا يدفع ولا ينكر

منكر لتواطئ الاخبار بذلك عن الخاص والعام وشهرته عندهم وان ابنته ادركت رسول الله صلى الله عليه وآله ودخلت
عليه وكان بين مبعثه ومبعث نبينا صلى الله عليه وآله خمسون سنة وهو خالد بن سنان بن بعيث بن مريطة بن مخزوم
بن مالك بن غالب بن قصيعة بن عبس انتهى موضع الحاجة منه ثم ذكر كلاما طويلا في اثبات مطلوبه واذا عرفت ذلك فعلى
هذا اقول الفترة بالمعنى الذي كانت قبل مبعث النبي ص في ذلك الزمان اي زمن الغيبة بل زمن اكثر الائمة عليهم السلام ايضا
حاصلة لان وجود الحجة كما في ذلك الزمان ثابت لكنه مستور خائف مغمور كما كان قبل مبعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فلو قلنا بعدم تكليف اهل الفترة في دار الدنيا كما هو مقتضى ظواهر احاديث تكليف اهل الفترة في دار الآخرة لزم عدم كوننا مكلفين ايضا وهذا باطل وفاقا
فتعين ان الاحاديث محمولة على خلاف الظاهر وبالجملة مقتضى الادلة القطعية هو ان التكليف بالمسائل الاصولية والفروعية التي العقل مستبد بادراك
احكامها متيقن الوقوع سواء كان المكلف في زمن الفترة ام لا بلغه صيت مبعث النبي ام لا وكلما كان من السمعيات فخلاف ذلك يجب تاويله
بحيث يوافق العقل والنقل المطابق للعقل اما المسائل التي لم يكن كذلك فبناء على ان الارض لا تخلو من حجة الى يوم القيمة تؤدي
عن الله والنبي ما استودعه ويحفظ ما ائتمنه عليه وينبه عباده عما اغفلوا ويبين لهم ما جهلوا اما بلا واسطة او بواسطة ثقات
اذا لم يكن هناك دليل قطعي عليه ان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وان جاهل المسئلة ليس بمعذور ولا يستبعد القول بجواز
تكليف السمعيات ايضا اما اذا جوزنا بنسبة شخص عدم امكان تحصيل العلم بالمسائل الفرعية فالظاهر عدم كونه مكلفا بها
هذا ما يحكم به القريحة القريحة والله يعلم بالحقيقة **المقدمة السابعة** في تحقيق معنى الوجود وما يتعلق به اعلم ان الاصل
الاول من اصول الدين والمقصد الاقصى والمطلب الاهم من مباحثها هو مبحث التوحيد وهو عبارة عن اثبات الذات الواجب
وجوده ونفي شريكه فيه واثبات اله واحد ونفي آلهة كثيرة واثبات صانع العالم ونفي شريكه فيه وهذه كلها لا يمكن الا بعد تصور
معنى الوجود وتحقيقه وبحث ما يتعلق به. فلذا دعت الضرورة لعقد هذه المقدمة في بيان معناه وتحقيقه

اعلم ان اكثر المحققين من الحكماء والمتكلمين بل المتصوفين منهم الشيخ الرئيس ابو علي والرازي والحكيم المحقق الطوسي
وغيرهم ذهبوا الى بداهة تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه وهذا هو الذي يحكم به الوجدان السليم فان كل واحد من
افراد الانسان حتى البله والصبيان يدرك معنى الوجود الذي يعبر عنه بالفارسية بهستى ويحكم بوجود زيد في الدار وعدمه بل يمكن ادعاء
ادراك ذلك للبهائم وحشرات الارض ايضا فانها يتفطن بوجود الملائم والمنافر ونحو ذلك وعدمها وقال الشيخ الرئيس في الشفاء ان
اولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن ان
يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في الاضطراب كمن يقول
ان من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا وان كان ولا بد من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور
الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا
بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال
ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف
الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او الشيء وجميع ذلك كالمرادف لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء
تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فلا فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه
يكون كانك قلت ان الشيء هو الشيء الذي يصح عنه الخبر لان معنى ما والذي والشيء معنى واحد فيكون قد اخذت الشيء في حد
الشيء على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه مع فساد ماخذه تنبيه بوجه ما على الشيء ونقول ان معنى الموجود ومعنى الشيء متصوران
في الانفس وهما معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا شك في ان معناها قد حصل في نفس من

المقدمة السابعة في تحقيق معنى الوجود

من تحرير هذا الكتاب انتهى وهكذا قال غيره وقول الرئيس كان في النقل وهكذا ادعى اكثر المحققين بداهته بداهة الوجود خلافا
للرازي اما الحكم ببداهة تصور الوجود بكنهه فعسير جدا كيف ولم يثبت الى الآن امكان تصوره بكنهه فضلا عن بداهته و

المسئلة الاولى

هنا مسائل **المسئلة الاولى** في الاختلاف الواقع في وجود الواجب تعالى بين المتكلمين والحكماء والمتصوفة واعلم انه بعد اتفاقهم
في زيادة الوجود على الماهية في الممكن هنا وفي كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية على ما صرح به شارح المقاصد اختلفوا في الواجب
فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند
الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجود
الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى
انه لا يقوم بالماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وعند الموحدة من المتصوفة الواجب هو الوجود المطلق وان الوجود المطلق

المسئلة الثانية

واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات كما سيتضح ان شاء الله تعالى **المسئلة الثانية**
في مستمسك المتكلمين وبيانه لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود
كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير والجواب بانه لذاته الذي هو
الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات وايضا مستمسكهم ان الواجب مبدء للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ
للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو
الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدء بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه هو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود
مبدءا لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدءا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات
لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود
كذلك وهكذا وجوه اخر ذكرها في مستمسكهم ومبنى كلها عدم الفرق بين الوجود المطلق العارض للوجودات الخاصة وبينها
فلذلك اقتصرنا على ذلك وللامام الرازي دليل على مطلوبهم زعم انه من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك فضلا عليه تقريره ان الوجود
طبيعة نوعية لما سيتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب
للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا ابتنى كثيرا من القواعد فالوجود ان اقتضى العروض واللاعروض لم يختلف ذلك في
الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل والجواب بالانسلام انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا
يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقائق واللوازم كالنور فانه يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي
الابصار للاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقائق يجب لوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه
المقارنة وللممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة كالنور
على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان لانواعه والحاصل

المسئلة الثالثة

انه لم يفرق بين اشتراك الاشياء المختلفة بالحقيقة في مفهوم عرضي وبين اشتراك الافراد في الحقيقة النوعية او لاحد الاجزاء الذاتية **المسئلة
الثالثة** في مستمسك الحكماء احتجت الفلاسفة بان الوجود لو كان زائدا على ماهيته لزم كون الشيء قابلا وفاعلا معا وتقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري
الاستحالة وامكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة بيان ذلك كله ان الماهية تكون قابلة الوجود من حيث المعروضية فاعلة له
من حيث الاقتضاء وان الوجود حينئذ يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر
الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة بالوجود
على الوجود وان الوجود اذا كان محتاجا الى الغير كان ممكنا فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته واجيب عن الاول بانا لا نسلم استحالة كون الشيء

كلام المصنف ره

قابلا وفاعلا والدليل مدخول وعن الثاني بانا لا نسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضروري تقدمها بما هي علة فان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تتقدم بما انها من حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلاثة بالنظر الى الفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم يكن للماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عنه نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته هكذا في شرح المقاصد واعلم ان الذي فهمت من كلام الائمة ومذهب الاماميه هو ان الواجب تعالى في كونه موجودا وحيا وعالما الى غير ذلك من الصفات الذاتية ليس يحتاج الى ما عدا ذاته حتى الى الوجود الذي غير الذات والى الحيوة والى العلم بل هو موجود بنفس ذاته وحي وعالم كذلك وحيث كانت الحال على ذلك المنوال فلا شك انه يصدق عليه تعالى انه موجود ووجود بمعنى ما به الموجودية بخلاف الممكن فانه يصدق عليه موجود ولا يصدق عليه انه وجود بمعنى ما به الموجودية فان ذاته ليست ما به موجوديته نفسها او الا لكان واجبا لا ممكنا وهكذا يصدق على الله تعالى انه عالم وعلم بمعنى مبدء الانكشاف بخلاف الممكن فانه عالم الاشياء وليس هو علم الاشياء بمعنى مبدء انكشاف الاشياء بل مبدؤه فيه صورتها العلمية الزائدة على الذات وهكذا حال الحيوة وسائر الصفات وكان هذا هو المراد من حديث في كتاب التوحيد باسناده عن هشام بن سالم قال دخلت على ابي عبد الله فقال لي انتعت الله قلت نعم قال هات فقلت هو السميع البصير قال هذه صفة مشترك فيها المخلوقون قلت فكيف تنعته فقال هو نور لا ظلمة فيه وعلم لا جهل فيه وحق لا باطل فيه فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد قال مولانا المجلسي في البحار النور هو الوجود لانه منشاء الظهور انتهى فينبغي على الفطن الورع المتدين ان لا يتجاوز عن هذا الحد ولا يلقي نفسه في المهلكة فانه ليس للعقول الضعيفة للوصول الى وراء ذلك من سبيل والافكار الفلسفية وتخيلاتهم لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ومن اراد الاستقصاء في ذلك بتحقيق مذاهب المتصوفة واحتجاج الموحدة منهم على وحدة الوجود وما يرد عليهم فليرجع الى كتابنا الشهاب الثاقب وهذه المقدمة السابعة اخر المقدمات التي كان المقصود الاهم ذكرها قبل الشروع في مسائل التوحيد وها نشرع في مسائل ذلك المقصد مستعينا بالله تعالى فاقول

الفصل الاول في اثبات الواجب تعالى

الفصل الاول في اثبات الواجب تعالى الطريق الاول في اثبات الواجب تع

وله طرق الاول هو الذي يتوقف اتمامه على امتناع وجود الممكن بدون العلة وابطال الدور والتسلسل وتقريره انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد من علة بها حصل وجوده وينقل الكلام اليه فاما يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجود هذا الممكن بحسب الاتفاق بدون علة قلنا هذا هو الترجيح بلا مرجح وهذا باطل بداهة وقد صرح ببداهته جمع كثير من المحققين منهم الامام الرازي ثم المحقق الطوسي والتفتازاني بل الجمهور على ذلك كما يستفاد من شرح المقاصد وهذا حق لا ريب فيه كما يشهد به الوجدان السليم فان قيل انا نجد الفرق بين قولنا الواحد نصف الاثنين وبين قولنا الممكن محتاج في وجوده وعدمه الى المرجح بالخفاء والظهور فكيف تدعى البداهة قلنا ان الاولى قد يكون خفيا لخفاء تصورات الاطراف اما لكونها كسبية واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها فمن هنا وجد التفاوت وقد حاول بعضهم اقامة برهان على امتناع الترجيح بلا مرجح بان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان ويرد عليه ان التساوي بالذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم لم لا يجوز وقوعه بحسب الاتفاق من غير سبب اعلم رحمك الله تعالى انه خطر ببالي في اثناء تحرير هذا المقام اشكال عويص الدافع على المقدمة القائلة بوجوب افتقار الممكن الى علة الموجودة المأخوذة في دليل اثبات الواجب المذكور ثم عثرت بعد زمان يسير على ان الشبهة بالرجحان تؤل في بعض

كتب القوم في بعض السطور الى هذا الاشكال تقريره ان غاية ما يثبت من تقسيم المتصوفين الى الواجب والممكن والممتنع ان ماهية
الممكن لا تقتضي احد الطرفين على حد اقتضاء الواجب الوجود والممتنع العدم بحيث لا يمكن انفكاك الاول
عن الوجود والممتنع عن العدم ولا يلزم من هذا ان لا يقتضي الممكن احد طرفيه اصلا فانه يجوز ان يكون اقتضاء الممكن الوجود مثلا
كاقتضاء طبيعة الارض المركز وطبيعة النار المحيط اى اذا خلي وطبعه يكون موجودا مثلا واذا منعه مانع يكون معدوما وما قال شارح المقاصد
ان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او
ممتنعا فلا يظهر امتناعه انتهى فح نقول يجوز ان يكون هناك احد من الممكنات موجودا ازلا وابدا بالاقتضاء الذاتي وعدم نحو
بدون افتقاره الى علة موجودة تغايره فلا يتم المطلوب فان قلت هذا هو القول باولوية احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته وقد
ابطله المحققون بوجوه عديدة قال العلامة القوشجي في شرح قول المحقق في التجريد ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى
ذاته هكذا يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منتهية الى حد الوجوب
او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز
وقوع الطرف الآخر المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح
نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما انه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح انتهى وايضا استدل
عليه غيره بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا
وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا بسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وبسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به
لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات بالغير وهو ممتنع وايضا استدل بعضهم بانه لو كان في
وجود الممكن ميل راجح على عدمه بالنظر الى ذاته بالضرورة يكون عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان رجحان احد الطرفين يستلزم
مرجوحية الطرف الآخر المقابل ومرجوحيته يستلزم امتناعه لان امتناع ترجيح المرجوح بديهي فرجحان الوجود نظرا الى الذات يستلزم
امتناع العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود هف قلنا فرق بين قولنا وبين ما ابطلوه من اولوية احد طرفي الممكن فان المراد
من الاولوية المبطلة هي الاولوية التي تكون كافية في وجود الممكن وانا لا نقول بذلك فان مرادنا هو التجويز ان يكون في ماهية الممكن
اقتضاء وميل الى وجوده بحيث اذا انضم اليه رفع الموانع كان بنفسه موجودا فان كان مرادهم لا ابطال هذا فنقول ادلتهم
المسطورة لا تتم اما الدليل الاول فلعدم توجهه على ما قلنا من ان الممكن بنظر ذاته ليس بكاف في وقوع الطرف الراجح
ولا في وقوع الطرف المرجوح بل كل من الجانبين مفتقر في وقوعه الى امر آخر مغاير للممكن لكن رفع الموانع كاف في وقوع الطرف الراجح بخلاف
الجانب المرجوح فانه لا بد لوقوعه من علة مستقلة كوجود المانع مثلا وهذا بعينه كما قلتم في الممكن بانه لا يقتضي احد الجانبين بنظر
ذاته بل يستفاد كل منهما من خارج والحاصل ان قول المستدل لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن ما المراد منه
فان كان مراده انه لو لم يكف الممكن في وقوع المرجوح لم يكن ممكنا فيمنع الملازمة فان الواجب هو الذي يكون كافيا في وجوده غير مفتقر
الى امر آخر والممتنع الذي يكون عدمه بالنظر الى ذاته واجبا لا ما لم يكن كافيا في وقوع احد طرفيه وان كان مراده انه لو يأبى عن وقوع
احد الجانبين لم يكن ممكنا فهو مسلم لكن لا يلزم الا بالجانب فانا نقول بقبول كل من الجانبين نظرا الى العلة وهكذا يسقط الدليل
الثاني فانه يرد على قوله فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا ان الواجب عبارة عن الذي يجب وجوده بالنظر الى ذاته مع
قطع النظر عن امر آخر وهذا لا يلزم على ما نقول كما لا يخفى غاية ما يلزم هو وجوب وجود الممكن اذا كان رفع الموانع واجبا وهذا لا ضير
فيه فان الممكن الموجب بالغير لم يوجد وايضا يرد على هذا الدليل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب اقوى اذ
لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن قوته اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من

احتياجه الى سبب وذلك محال وحينئذ نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يرد ان الاولوية المستندة الى الذات بل يجوز ان يكون وقوع السبب للطرف المرجوح محالا كسبب عدم العقل الاول الذي هو عدم الواجب عن ذلك واجاب العلامة القوشجي عن هذا بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الاولى فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن هف انتهى ولا يخفى عليك انه يرد عليه ان الطرف المرجوح وان كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن لكنه محال بالنظر الى امتناع علته فعلى تقدير المحال لو لزم زوال ما كان من مقتضى الممكن لم يكن فيه باس فان المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر وايضا يرد عليه على تقدير توجيه كلام المستدل في ابطال الاولوية التي كلامنا فيها انه لو تم هذا لزم ان لا يكون من مقتضى الممكن تساوي طرفيه ايضا لزوال المساواة وقت وقوع علة لاحد طرفيه فتامل وايضا لو تم هذا لزم ان لا يكون من مقتضى النار الميل الى الاعلى ولا من مقتضى الماء البرودة لزوالهما عند المانع وايضا لا نسلم على هذا التقدير ان الرجحان الذي هو الطبيعي الذي فرضناه في الممكن يزول عند وقوع علة الطرف المرجوح فان مرادنا من الرجحان ان ماهية الممكن علة ناقصة لوجوده ولا شك ان العلة الناقصة للوجود لا ينافيها وقوع العدم بسبب وقوع علة التامة اما الدليل الثالث فمردود بانه ان اريد بالنظر الى ذاته انه يكفي ذاته في وقوع احد الطرفين فنقول كل من الجانبين بالنظر الى ذاته بهذا المعنى ممتنع وان اريد انه يابى وقوع الطرف المرجوح ولو بعلة مغايرة فلا نسلم الامتناع وايضا استدل على عدم اولوية احد طرفي الممكن بان ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدمه ووقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه هف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه لا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة عن ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود اعترض العلامة القوشجي على هذا بانه لقائل ان يقول للمجوز ثم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هنا سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن بلا حاجة الى موثر موجود فيلزم انسداد اثبات الصانع تعريفا من اسباب العدم عدم لان اعدام المعلول مستند الى اعدام عللها فعدم سبب العدم موجود لان عدم العدم وجود قطعا مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء آخر حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الموجود اثر المعدوم انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا هو الذي ورد نامن قبل فليت شعري كيف لم يتفطن العلامة القوشجي بعموم وروده وباسقاط البرهان الذي قامه هو في ابطال الاولوية وهكذا اسقاطه البراهين الاخر فان قلت عدم المانع الذي قلت بافتقار الممكن اليه لا بد ان يكون مستندا الى امر آخر فهو لكان واجبا حصل المطلوب ولا لا بد ان ينتهي الى الواجب ولا لدار او تسلسل قلت يجوز ان يكون عدم المانع ضروريا لازما كعدم اجتماع النقيضين فان قيل قد تقرر عندهم انه لا بد من ان يكون علة الوجود امر موجود وعلى ما قلت يلزم خلاف ذلك فان علة الممكن حينئذ تكون مركبة من ماهية الممكن وعدم الموانع والمركب من المعدوم معدوم بالضرورة قلنا الظاهر ان عدم المانع اذا كان المانع امرا ممتنعا يكون واجبا والذي يتصف بالوجوب كيف لا يتصف بالوجود وعلى تقدير التسليم فلا نسلم ضرورة تركيب العلة التامة من الموجود والشاهد هذا على ما قلنا كلام العلامة القوشجي في شرح التجريد حيث قال قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدوما ومن ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في

الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الموجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبداهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية انتهى فان قيل الممكن لو كان مقتضيا لوجوده لكان علة له والعلة مادام لم تكن موجودة كيف تكون علة للشئ فيلزم تقدم الشئ او تعدد الوجودات لامر واحد مع جريان الكلام في الوجود الاول ايضا قلنا هذا وارد عليكم ايضا فانكم قلتم ان ماهية الواجب تقتضي وجود نفسه فما هو جوابكم فهو جوابنا وتفصيل ذلك انه احتجت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات منها كون الشئ قابلا وفاعلا ومنها تقدم الشئ بوجوده على وجوده اما الاول فلان الماهية تكون قابلة للوجود من حيث العرضية فاعلة له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود حينئذ يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واجيب عن الاول بانا لا نسلم استحالة كون الشئ قابلا وفاعلا والدليل غير تام وعن الثاني بانا لا نسلم لزوم تقدم الماهية وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضرورة تقدمها بما هي علة به اي ان كان الوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلثة للفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كما هي ممكنات لوجوداتها ويظهر كل ذلك بالرجوع الى الكتب الكلامية كشرح المقاصد وغيره واذا عرفت ذلك فقد عرفت ان الاشكال وارد تفيض عنه القول بعينه في هذا المقام هو ان يبني ورود الاشكال على مذهب من يقول بعدم افتقار الاتصاف الى علة اذا كان ضروريا كما هو يستفاد من كلام العلامة القوشجي فانه قال في شرح التجريد مجيبا عن دليل الحكماء على عدم زيادة وجود الواجب تعالى عليه من انه اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلابد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشئ بوجود لابد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فان كانت هي حقيقة الواجب تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها فاما بهذا الوجود فتقدم الشئ على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره هكذا اقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شئ بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشئ بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك بد من علة يجعل ذلك الشئ متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله متصفا بالبياض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف الشئ بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا احتياج هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا لم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة يجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات انتهى كلامه فانه حينئذ يتجه الاشكال بانه لم لا يجوز ان يكون هناك ممكن بحيث يكون وجوده بشرط عدم الموانع من لوازم ذاته فلا يفتقر الى علة او يبني الاشكال على قول من يقول ان تقدم العلة بالوجود على المعلول ليس بكلي بل الضرورة

نقدمه بما هى علة لكانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما يستفاد من كتب اكثر المتكلمين كما اوردنا سابقا قال السيد الملقب بالداماد فى الافق المبين من ان مطلق ثبوت شئ لشئ بما هو طبيعة ثبوت شئ لشئ على الاطلاق فرع تقرر ذات المثبت له ومستلزم لثبوته واما بالنظر الى خصوصية الحاشيتين فربما يكون ايضا على هذه المشاكلة اى على الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له والاستلزام بالقياس الى ثبوته كما فى ثبوت الوجود للماهية وكذلك القول فى لوازم الماهية بناء على الحق من استنادها الى نفس الماهية فثبوتها للماهية مترتب على فعلية الماهية ومستلزم لثبوتها لا يتوقف عليه وربما يكون على الفرعية والترتب بالنسبة الى تقرر المثبت له وثبوته كليهما كما فى العوارض اللاحقة غير الوجود وغير لوازم الماهية اى حيث يرجع الثبوت الى لحوق شئ خارج عن قوام الماهية غير منتزع عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبوق بفعلية مهية المعروض وبوجوده جميعا وقد يكون بحسب خصوصية الحاشيتين على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له وثبوته جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت الشئ للشئ على الفرعية بالنسبة الى التقرر فقط كما هو فى ثبوت الذاتيات لها والقاانتهى نهذا الكلام كما ترى يدل على ان الماهية ليست بمتقدمة بالوجود على الذاتيات واللوازم الذاتية وان اللوازم الذاتية لا تفتقر الا الى نفس الماهية دون الماهية المتقررة بالوجود واما اذا فيستأ الامر على انه لا بد للاتصاف من علة كيف ما كان كما يستفاد من كلام بعض المحققين ومنهم المحقق الدوانى فانه قال فى الحاشية القديمة كل ما يغاير الشئ فان ثبوته لذلك الشئ او اتصاف ذلك الشئ او كونه هو وما شئت فسمه امر لا يستغنى عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما فى كونه امرا اخر فيحتاج الى العلة وذلك ظاهر فان توسيط الجعل بين الشئ ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا اخر فيحتاج الى سبب بالبداهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغنى فى وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده واما ان يكون عن غيره فيلزم افتقار الواجب على الغير واتصاف الاربعة بالزوجية واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علته ذات الاربعة[له] ولا يجرى ذلك فى الوجود لما مر من لزوم تقدم الذات بالوجود على وجوده وقال ابن سينا فى التحصيل اذا قلنا ان الموجود فليس نعنى به ان الوجود معنى خارج منه فان كون الوجود معنى خارجا عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون ماهية ووجود كالانسان الموجود ولكنا نعنى به انه كذا فى الاعيان او فى الذهن وهذا على قسمين فمنه ما يكون فى الاعيان او فى النفس بوجود يقارنه ومنه ما لا يكون كذلك ويقال فيه ليس يجب ان يكون الكون فى الاعيان هو كون الشئ[له] لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون فى الاعيان يقترن بشئ ما وبعضه لا يقترن بشئ وذلك لان الكون فى الاعيان الذى لا سبب له لو كان متعلقا بشئ كان ذلك الشئ سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له انتهى وايضا قلنا انه لا بد لعلة الوجود ان تتقدم عليه بالوجود مستندا بدعوى البداهة كما هو مذهب الحكماء وقد عرفت فيما سبق فحينئذ يندفع الاشكال بادنى تامل بان يقال لا بد لاتصاف الممكن الذى قلت باقتضائه وجوده من علة موثرة ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية فى كل معلول بخلاف غيرها من العلل ولا يجوز ان يكون هذه العلة الموثرة هى عدم الموانع فان تاثير المعدوم فى الوجود باطل بالبداهة وبالاتفاق[له] فالعلة هى الماهية فيلزم تقدم الوجود على نفسه او التسلسل وكون الشئ ذا وجودات كثيرة او هى امر خارجى وهو المطلوب لكن يشكل حينئذ بان مورد الاشكال هو الدليل المشهور فيما بين الحكماء والمتكلمين بان كل موجود اما مقتضى بنظر ذاته الوجود ام لا على الاول هو الواجب وعلى الثانى لا بد من علة فاذا دفع هذا الاشكال بانه لا بد للاتصاف من علة موثرة ولا بد لعلة من ان تتقدم بالوجود لزم ان لا يتحقق الواجب الوجود بعين ما قلتم لانه لو كان موجودا لا بد لاتصافه بالوجود من علة فان كان هو الذات لزم التقدم بالوجود على الوجود وان غيره تم الدليل والذى يتجه اخر نظرنا فيه وما يظهر بالتامل والفحص البالغ ان حقيقة التقسيم على طور الحكماء

له يعنى فى طريق العلة المرجحة كانت الحرارة فكل ما عرض الاربعة فارتعارة زوجية كانت علة الاتصاف بالزوجية ١٢

له لعله اراد من ان يكون الوجود زائدا على ماهيته ذلك الشئ حتى يحصل الافتراق بينهما ١٢

له ولو كان تاثيره باشتراط ارتفاع الموانع ١٢

والاستدلال على واجب الوجود يؤول الى هذا ان الموجود اما عين الوجود بمعنى مابه الموجودية فيكون علته محالا فهو الواجب الوجود واما الوجود زائد عليه فلا بد له من علة فان كانت الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وان كانت غيره فلا بد ان ينتهي الى الذي يكون الوجود عينه دفعا للتسلسل وحينئذ يرد منع بان لا نسلم ان كل اتصاف لا بد له من علة فان الاتصاف اذا كان ضروريا او واجبا لا يفتقر الى علة وبان لا نسلم وجوب تقدم العلة بالوجود كلية ويمكن دفعهما بدعوى الضرورة فان الاتصاف لا بد له من الطرفين سواء كان واجبا او ممكنا فيكون تحقق الطرفين من جملة علله وكلما يحتاج الى العلة لا بد له من علة موثرة ولا بد للعلة الموجدة من التقدم بالوجود فان الايجاد قبل الوجود باطل بالبداهة وهذا من السوانح التي تفضل الله تعالى بها علينا ولنا وجه اخر في تحرير الدليل واثبات المطلوب سلكنا فيه مسلك التحقيق فمن وافقنا فنعم الوفاق ومن خالفنا فلا نحتشم منه كائنا من كان فاقول انا اذا تاملنا ورجعنا الى عقولنا المعراة عن شوائب الاوهام جزمنا واذعنا ان في الخارج والاعيان ليس شيء محقق الا الاشخاص والهويات وليس في التحقق الخارجي حظ للاكوان والوجودات بل هذان كلاهما من المنتزعات الصرفة تنتزعها العقول من الماهيات المتقررة وفعلية الهويات ونحكم حكما جازما بان هذه الانتزاعيات من المستتبعات للهويات وقد تطابق وتوافق المحققون من الحكماء والمتكلمين على ذلك ففي المواقف وشرحه انه صرح ابن سينا في الشفاء ان الوجود من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء هو وجود او شيئية انما الموجود او الشيء في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متاصلة في الوجود اما الوجود والشيئية فلا تاصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وكذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص الذاتي والعرضي فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي وعرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس الوجود هوية خارجية كالماهيات وان كان متاصلا في الوجود لا معقولا ثانيا انتهى وهكذا صرح غير واحد منهم خوفا للاطناب والاملال تركنا ذكر كلامهم واذا مهدنا ذلك فنقول اذا كانت الحال على ذلك المنوال فلا وجه لتقسيم المفهوم باعتبار الوجود الى الواجب والممكن والممتنع واجراء الدليل على اثبات الواجب باعتبار الترديد في وجوب وجود الماهية او امكانه لانه اذا لم يكن المتحقق والواقع في الخارج والاعيان الا الهويات والماهيات دون الاكوان والوجودات فانما يكون المستغني عن المؤثر او المفتقر اليه نفس الماهيات والهويات لكن الجاعل والمجعول والمؤثر والاثر فانما الوجودات من المستتبعات كما هو مذهب القائلين بالجعل البسيط وقد اعتذر المحقق الدواني في الحاشية القديمة عن جانب الحكماء في تقسيمهم الكذائي مع قولهم بعينية الوجود للواجب هكذا ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ ظهر بالبرهان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم يسامحون في اول الامر الى ان يتبين جلية الحال ومثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلاثة لذ بنة علما انه في بادي النظر هو الجسم ثم بعد اقامة البرهان على تركيبه من الهيولى والصورة تظهر ان القابل المذكور جزء له ثم بعد نقل نظائر الاخر قال وقد عثرت بعد ذلك على نص من قبل الشيخ يشيد اركان ما مهدناه حيث قال في التعليقات كل ما يقال انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء اخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون واطلق واجب الوجود لذاته على القسم الثاني وممكن الوجود لذاته على القسم الاول وهذه القسمة لا تقتضي ان تكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجود وليس كذلك بل جلم ذلك بشيء خارج عن القسمة ويظهر عند ذلك ان واجب الوجود بذاته ذات لا يمكن ان تتصور الا موجودة انتهى ما اردنا نقله من الحاشية القديمة واذا عرفت ذلك فنقول على ما هو التحقيق والمطابق للواقع وان لم يساعده كلام الجمهور الماهية المتقررة في الخارج اما يمتنع عليها البطلان بالنظر الى ذاته فهو الواجب والوجود الحق بمعنى مابه الموجودية وان لم يمتنع فلا يخلو اما ان تكون قابلة للفعلية والبطلان على السواء ام لا على الاول لا بد لها من علة والا لزم الترجح بلا مرجح وعلى الثاني فاما البطلان راجح وهذا

فلا يكون هناك انفكاك الشيء عن الشيء لان معناه حقيقة هو انتساب شيء الى شيء اخر فلا بد فيه من وجود شيئين يكون احدهما موصوفا والاخر موصوفا به واذا كان شيء واحد بسيطا هو عين الوجود الخاص فلا انفكاك حينئذ فتحقق بهذا التحصل مقتضى الكلام والله تعلم ١٢ منه

الظاهر ان بناء الشيخ ايضا مبني على الدليل المشهور فيما بين الحكماء والمتكلمين بالتقرير الذي ذكرنا لا على ما قرره المصنف طاب ثراه ١٢

تفصيله بما يطلب بالتتبع التام الفحص البالغ كما لا يخفى على المتتبع ١٢

لا يقول به عاقل مع انه مفيد لنا الوضوح وجوب افتقار الجانب المرجوح الى العلة واما
جانب الفعلية راجح فنقول يمكن حينئذ البطلان ام لا على الثاني يكون بحيث يمتنع
عليها البطلان وقد فرض جوازها مع حصول المطلوب وعلى الاول فان كان امكان البطلان بدون سبب البطلان لزم
ترجيح المرجوح وهذا افحش من ترجح المتساويين وان كان بسبب فلا بد ان يكون نفيض هذا السبب سببا للجانب الراجح للعلم الضروري
بان تحقق امر موقوف على عدم علة نقيضه والا يلزم اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الجانب الراجح في وقوعه مفتقر الى علة يكون مفتقرا الى علة
موثرة البتة كما هو معلوم مقرر عندهم قال المحقق الدواني في بعض رسائله انه اتفق العقلاء كافة على ان العلة الفاعلية
ضرورية في كل معلول وان الممكن لا يوجد بمعدوم ومن جوز ذلك فهو متهافت معرض عنه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من
نور فالعلة الموثرة لا يكون على ما بداهة فان كانت ممكنة جرى الكلام فيه وان كانت واجبة ثبت المطلوب وهذه من ابكار
الافكار لم يطمثها من قبلنا احد من اولي الابصار اعلم رحمك الله تعالى ان المحقق الدواني قال في خاتمة رسالته التي
صنفها لاثبات الواجب بعد ذكر شبهة اولوية احد جانبي الممكن وذكر اجوبة العلماء وتضعيفها هكذا وقد سنح لي في هذا المطلب برهان
حقيق وهو انه لو اقتضى الممكن لذاته اولوية لاحد الطرفين لكان هو بعينه مقتضيا لمرجوحية الطرف الآخر ضرورة فضية للتضايف
بالذات ومرجوحيته تستلزم امتناعه ضرورة امتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الاول وقد فرض ان الاولوية غير منتهية
الى حد الوجوب وحديث كون الواجب بوسائط قد مر دفعه ويورد في القياس هكذا كلما كانت الذات مقتضيا تاما الاولوية لاحد الطرفين
كان ذلك الطرف راجحا وكلما كان ذلك الطرف راجحا كان الطرف الآخر مرجوحا وكلما كان الطرف الآخر مرجوحا كان ممتنعا وكلما كان ممتنعا كان ذلك واجبا وقد فرض
غير واجب هف مع انه المطلوب وهو برهان متين لا يرد عليه شيء مما اورد في هذا المقام وقد عثرت بعد ما لاح لي هذا الوجه على ان شارح
حكمة العين نقل اصله من المباحث المشرقية وان لم يكن على ما قررته من التنقيح والاحكام انتهى لا يخفى عليك ان هذا الجواب الذي
تفطن به هذا المحقق وقد اومأنا اليه في ضمن تضاعيف ذكر الحجج على بطلان الاولوية وانكان متجها على تقدير الاقتصار في الشبهة على الاولى وانما كان في وقوع الطرف الاول
لكن لا يحسم مادة الاشكال على الوجه الذي قررناه فيما قبل فان حاصله كما عرفت انه لم لا يجوز ان يكون في الممكن اقتضاء ما ناقص لاحد طرفيه بحيث اذا انضم اليه
عدم الموانع يكون واقعا بدون افتقاره الى فاعل موثر وهذا المحقق وان ذكر في رسالته هذا الاشكال على الوجه الذي ذكرت لكنه ذكر
جوابا وضعفه وتفصيل ذلك انه ذكر اولا دليل القوم على نفي الاولوية وذكر ثلث ايرادات مع ما لها وما عليها ثم قال الايراد الرابع ان بعد
تسليم افتقار الاولوية الى انتفاء علة الطرف الآخر فنقول لا يلزم افتقاره على امر موثر موجود لجواز ان يكون وجوده اولى بالنظر الى ذاته بشرط
انضمام انتفاء علة العدم اليه فيتحقق بنفسه مع انتفاء علة العدم فينسد باب اثبات الصانع تعالى واجيب عنه بان عدم علة العدم يكون
علة الوجود او مستلزما له لان عدم العدم اما نفس الوجود او مستلزم له وعلى التقديرين يلزم ان يكون هناك امر موجود يكون هو علة له
او لازما لعلته ولما بطل التسلسل ينتهي الى ما يكون كذلك وهو الواجب فيتم المطلوب وفيه بحث اذ علة العدم قد يكون انتفاء امر عدمي
كعدم المانع فيكون وجودا او عدما مستلزما له فعدم علته الذي هو علة الوجود ويكون عدما انتهى فيبقى الاشكال الذي اورده على
زعمه بحاله ولا يدفع بما سنح له كما عرفت فهذا كلامه وهذا كلام العلامة القوشجي كما لا يخفى ومما يجب التنبيه عليه في هذا المقام هو ان قد انكر
احتياج الممكن الى الموثر جماعة كديمقراطيس واتباعه القائلة بان وجود السموات بطريق الاتفاق واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لا بد للموثر
من التاثير والتاثير امر في امر محال وذلك لانه لو اتصف الشيء بالموثرية لكانت الموثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنة محتاجة
الى الموثر فتحقق هناك موثرية اخرى وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان الموثرية اعتبار عقلي ليس بموجود حتى يكون ممكنا
محتاجا الى الموثر والثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل واما حال عدمه[١] وهو جمع بين النقيضين والجواب ان الموثر يوثر
في الاثر من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل لا من حيث هو معدوم حتى يلزم اجتماع النقيضين[٢] والثالث ان التاثير اما في نفس

[١] بان يرجح الفاعل الوجود مع العدم ١٢

[٢] بان الفاعل يزيل العدم عن ذلك المعدوم فيخرجه من كتم العدم الى الوجود فيجمع العدم والوجود ويلزم الجمع بين الوجود والعدم ويلزم فيه اجتماع النقيضين هذا ما حصل من العبارة والله يعلم ١٢

مبحث ابطال الدور والتسلسل

ماهية الممكن اما في الوجود او ما في الاتصاف على الاول يلزم تخلل الجعل بين الشئ ونفسه والثاني والثالث اعتباريان ليسا موجودين في الخارج والجواب ان التاثير في نفس الماهية بمعنى خلقه واخراجه من الليس الصرف الى الايس كما هو مقتضى الجعل البسيط لا بمعنى جعل الماهية المتقررة الخارجة عن الليسية ماهية متقررة والتخلل انما هو ذلك والرابع ان الممكن لو احتاج في وجوده الى علة لاحتاج في عدمه ايضا والثاني باطل لكون العدم نفيا محضا والجواب بعدم تسليم بطلان التالي فانه يقال عدم علة وجود الشئ فعدم الشئ كما يقال وجد علة الشئ فوجد الشئ وهذا يدل على ان الممكن يستند بكلا طرفيه الى العلة واذا فرغنا بحمد الله تعالى من اثبات المقدمة الممنوعة من افتقار الممكن الى العلة شرعنا في اظهار بطلان الدور والتسلسل فانه من مقدمات الدليل المسطور كما عرفت فاقول اما بطلان الدور فظاهر لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه فان قيل الدور الذي علم بطلانه بالضرورة هو توقف الشئ على نفسه بدون تغاير الجهتين اما مع تغاير الجهتين فلا فلم لا يجوز ان يكون احد الممكن من حيث الماهية علة للاخر ومعلولا له من حيث الوجود قلنا لابد للعلية من التقدم بالوجود كما عرفت وعلى ما حققناه من مفاد الجعل البسيط فالعلية والمعلولية انما تتصور بحسب الماهية اما بطلان التسلسل فلوجوه الاول برهان التطبيق وهو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فنفرض من معلول معين بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية ومن الذي فوقه اخرى الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الجملتين من مبدايهما بان نفرض الاول من الثانية بازاء الاول من الاولى والثاني بازاء الثاني وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يكن فقد وجد من الاولى جزء لم يكن بازائه جزء من الثانية فتتناهى الناقصة اولا ويلزم منه تناهي الزائدة ايضا لان زيادتها بقدر متناه وهو قدر ما بين المبدئين والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع السلسلتين وقد فرضناهما غير متناهيين هف واعترض عليه بوجهين الاول بالنقض بالحركات الفلكية والحوادث اليومية والنفوس الناطقة والاعداد لعدم تناهيها والجواب انا لا نقول بعدم تناهي تلك الامور والاعداد تابعة للمعدودات في الوجود الخارجي فاذا وجب تناهي المعدودات في الخارج تناهت الاعداد ايضا بحسب الخارج نعم يرد هذا الاشكال على الحكماء القائلين بعدم تناهي الحوادث والنفوس الناطقة واعتذارهم بان التطبيق انما يجري في الامور الموجودة المرتبة ترتيبا طبعيا او وضعيا اذ الامور المعدومة في الخارج مطلقا لا وجود لاحادها الا في الذهن ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري فيها التطبيق والامور المتعاقبة في الوجود ايضا كذلك لا وجود للسلسلة الغير المتناهية منها اصلا لا في الذهن ولا في الخارج والمجتمعة الغير المرتبة لا يجري فيها التطبيق بمحض الجواز ان يقع احاد كثيرة في احديهما بازاء واحد من الاخرى غير مقبول فان العقل السليم يحكم بجريان برهان التطبيق في كل سلسلة غير متناهية اذا كان لاجزائها حظ من الوجود في الجملة وان لم يكن جميعها موجودة في الحال فانا نعلم قطعا ان هذه السلسلة زائدة على نفسها اذا نقصت بواحدة مثلا واذا توهمنا التطبيق بين المبدئين جزمنا بزيادة الكل على الجزء في الجانب الاخر والا لزم تساوي الكل للجزء ويعقل لا يفرق في اجراء هذا الدليل والتطبيق الاجمالي بين السلسلة الموجودة جميع اجزائها بالفعل او المنقضية نعم الغير المتناهي بمعنى لا يقف عند حد حيث كلما يخرج منه من العدم الصرف الى الوجود لا يكون الا متناهيا لا يرى العقل فيه باسا ولا يجري فيه هذا البرهان ايضا كما لا يخفى والجملة السلسلة الغير المتناهية من قبيل الممتنعات فلا يوجد مجموعها الا في زمان واحد ولا في زمان غير متناه بحسب التقضي والتصرم فان المحال محال باي نحو كان واللاتناهي اللاتقفي ليس بغير متناه فلا يكون محالا والاشتراك في لفظ اللاتناهي بمجرد العبارة واما المجتمعة الغير المتناهية فيمكن فيها اجراء برهان التطبيق بانه لا شك ان المجموع متوقف على المجموع اذا اسقط عنه واحد وذلك المجموع علته وهكذا اذا اسقط منه واحد اخر وهلم جرا فكل واحد من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة فيجري التطبيق بين المجموعات التي هي امور مرتبة موجودة في الخارج على فرض وجود الامور الغير المتناهية فان قيل لا يلزم من تناهي المجموعات تناهي الاعداد لجواز اشتمال كل مجموع منها على احاد غير متناهية قلنا ليس الامر كما ذهبت فان اول مجموع منها لابد ان يكون مركبا من الاثنين فالمجموع الذي يكون فوقه لا يكون الا

بزيادة واحد وهكذا كل مجموع بنسبة ما تحته والزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا والوجه الثاني من الاعتراض المختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايضا المحال انما لزم من المجموع من لاتناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منهما حتى تحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة كل من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه واجيب عن ذلك بانه اذا كان المجموع محالا لابد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا والوجه الثاني برهان التضائف وتقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية او التناهي والتالي باطل بيان الملازمة ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير علة ومعلولة فاما ان يتكافأ عددهما فيما سواه وتبقى معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلولات الحاصلة في السلسلة على عدد العلل الواقعة فيها بواحد وان زادت سلسلة العلل لزم التناهي ولا يتوهم عدم جريانه فيما اذا كان اللاتناهي بحسب الطرفين معا لانا اذا اخذنا من معلول معين وتصاعدنا الى جانب العلل فيما بعد هذا المعلول في السلسلة لو كانت العلل مساوية للمعلولات لزم زيادة المعلولات في التي جعلناه مبدأ ولو كانت العلل زائدة لزم التناهي لسلسلة العلل وسلسلة المعلولات معا والوجه الثالث ان ما بين المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين اعني هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ذلك الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخر واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل منه وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين آ و د اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين آ و ج اقل ايضا وما بين آ و د كذلك فاذا اخذ مع الواقع بينه وبين آ لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة وهذا حكم صحيح وهذا البرهان يسمى بالبرهان العرشي قد سماه به من الذي احتج به وهو صاحب الاشراق الوجه الرابع انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لا ان معناها ان نأخذ لكل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف من الآحاد مائة من الالوف واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد يشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض منقطعا فيحصل جانب متناه فياتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدء الجملة الثانية اعني الزائد على عدد الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتناهية ومن تلك العدة من الالوف والمتالفة من الجملة المتناهية الاعداد والآحاد متناهية بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف يقع في جانب المتناهي ويكون متناهيا ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدء عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي الالوف بالضرورة فيلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزاءها عدة وآحادا

ما مر اعلم رحمك الله تعالى ان هاتين المقدمتين اعني افتقار الممكن الى المؤثر واستحالة اللاتناهي اللذين الدليل المسطور موقوف عليهما قد استفيد صحتهما من كلام النبي والائمة المعصومين عليهم الصلوة والسلام وسبب تخصيص المقام عندي ان وشح رقبة الكلام باستشهاد كلامهم ومقصودي منه ان احد التنبيه على صحة تبيينك المقدمتين بشهادة من لا يجوز الخطاء عليهم بوجه فان قيل هذا الدليل دليل اثبات الواجب والامامة والعصمة فرع ثبوت النبوة التي فرع ثبوت الواجب قلنا منظورنا انه اذا ثبت الواجب تعالى بدليل آخر غير موقوف على تمام تبيينك المتقدمتين يمكن الاستشهاد على هذا الدليل بكلامهم ايضا الاستشهاد بكلامهم يحسن من حيث انهم عم من اعقل الناس واصوبهم رأيا فلا اقل من جواز الاستشهاد بكلام الحكماء الذين غيرهم

ليست بتلك المرتبة وايضا اقول ان الاستشهاد بكلام الانبياء والائمة عليهم السلام على المطالب التي يتوقف ثبوت النبوة عليها ليس مستقبحا بل يحسن مطلقا وقد يجب ايضا نعم ينبغي الاستعانة في تحصيل الظن بصحة تلك المطالب بوجوه اخر ايضا فان كان واحدة من تلك الوجوه مفيد اليقين كان الاستشهاد بكلامهم موكدا له ومفيد الاطمينان القلب وان لم يكن كذلك يفتقر الى الاستشهاد بكلامهم لتحصيل اليقين وبيان ذلك انه اذا حصل لنا الظن بوجود الواجب وكونه قادرا عالما مثلا بامارات ظنية واذا كان هذا بتعليم مدعي النبوة ثم نظرنا الى دعوه المقترنة بالمعجزات مع اخباره بوجود الواجب القادر العالم يحصل لنا العلم بوجود الواجب العالم القادر ونظير ذلك انه اذا راينا من بعيد دخانا مثلا يحصل لنا لا محالة الظن بوجود النار ثم جاء عندنا ثقة امين اخبرنا بوجود النار في ذلك الموضع فحينئذ يحصل لنا الجزم بوجود النار جزما لاسيما اذا جاء ثقة امين اخر ثم امين اخر عديدة يخبر بوجود النار في ذلك الموضع ونظاير هذا كثيرة جدا نعم اذا كان الخصم جاحدا وكان المطلوب اسكاته فلا بد من حجج مفحمة للخصم غير موقوفة على ثبوت النبوة والثاني اظهار انهم عليهم السلام من اهل المعجزات والكرامات وذوي القوة القدسية بلا شك وشبهة فان العادة لم تكن جارية قط بانه من لم يكن من اهل الممارسة في العلوم الكسبية في المسائل الحكمية ولم يصل اليه شيء من المسائل الحكمية والفلسفية وهو مع ذلك في اثناء الاحتجاجات يبني كلامه على مقدمة مسلمة مستقرة عليها اراء اعاظم الحكماء بلا سبق فكر ونظر بل بمجرد قوة قدسية فاقول في الكافي عن الصادق عليه السلام في جواب سوال هشام فما الدليل عليه فقال ابو عبد الله عليه السلام وجود الافاعيل دلت على ان صانعها صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد مبني علمت ان له بانيا وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده وفي التوحيد باسناده عن هشام بن الحكم قال قال لي ابو شاكر الديصاني ان لي مسئلة تستاذن لي على صاحبك فاني قد سالت عنها جماعة من العلماء فما اجابوني بجواب مشبع فقلت هل لك ان تخبرني بها فلعل عندي جوابا ترتضيه فقال اني احب ان القي بها ابا عبد الله عليه السلام فاستاذنت له فدخل فقال له اتاذن لي في السوال به فقال سل عما بدا لك فقال له ما الدليل على ان لك صانعا فقال وجدت نفسي لا تخلو من احدى جهتين اما ان اكون صنعتها وكانت موجودة او صنعتها وكانت معدومة فان كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنت بوجودها عن صنعتها وان كانت معدومة فانك تعلم ان المعدوم لا يحدث شيئا فقد ثبت المعنى الثالث ان لنا صانعا وهو الله رب العالمين فقام وما اجاب جوابا وفي الخبر المشهور بالاهليلجية عن الصادق عليه السلام اما اذا ابيت الا التمادي في الباطل فاعلمني متى خلقت اي الاهليلجة نفسها ودبرت خلقها قبل ان يكون او بعد ان كانت فان زعمت ان الاهليلجة خلقت نفسها بعد ما كانت فان هذا لمن ابين المحال كيف تكون موجودة مصنوعة ثم تصنع نفسها مرة اخرى فيصير كلامك الى انها مصنوعة مرتين ولئن قلت انها خلقت نفسها ودبرت خلقها قبل ان تكون ان هذا من اوضح الباطل وابين الكذب لانها قبل ان يكون ليس بشيء فكيف يخلو لا شيء شيئا وكيف تعيب قولي ان شيئا يصنع لا شيئا ولا تعيب قولك ان لا شيء يصنع لا شيئا فانظر اي القولين اولى بالحق الحديث وفي الاحتجاج في حديث طويل قال النبي صلى الله عليه وآله اعلى الدهرية او لستم تشاهدون الليل والنهار واحدهما بعد الاخر فقالوا نعم فقال اترونهما لم يزالا ولا يزالان فقالوا نعم فقال افيجوز عندكم اجتماع الليل والنهار فقالوا لا فقال عليه السلام واذا ينقطع احدهما عن الاخر فيسبق احدهما ويكون الثاني جاريا بعده فقالوا كذلك هو فقال قد حكمتم بحدوث ما تقدم من ليل ونهار ولم تشاهدوهما فلا تنكروا لله قدرة الخ اقول حاصل ما قال النبي صلى الله عليه وآله هو اثبات حدوث الايام والليالي بطريق برهان التطبيق كما لا يخفى والطريق الثاني هو الذي لا يتوقف على ابطال الدور والتسلسل وتقريره انه لا شك في وجود ممكن ما كالمركبات فان يستند الى الواجب ابتداء او بواسطة ثبت المطلوب والا فان رجع سلسلة الاستناد في شيء من المراتب دار والا تسلسل الى العلل الغير المتناهية اذ كل ممكن فله علة نحو نقول جميع الممكنات اي تلك الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء منها موجود اذ لو كان معدوما لكان جزء من اجزائه معدوما ضرورة ان وجود جميع اجزائه فهو موجود ونحن ما اعتبرنا الا تلك الاحاد الموجودة فقط لا المجموع الماخوذة فيه الهيئة الاجتماعية الاعتبارية المعدومة فالاجزاء باسرها موجودة فيكون المجموع بهذا المعنى موجودا ولا شك

الطريق الثاني في بطلان الدور و[illegible]

انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد من الممكنات المأخوذة فيه والمحتاج خصوصاً الى الممكن ممكن وكل ممكن فله علة فعلته اما نفس المجموع
او جزءه او امر خارج عنه والاول باطل ضرورة وجوب تغاير العلة والمعلول وتقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه و
تغايره لنفسه وكذلك والثاني ايضاً باطل لان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة
لكل جزء لكان بعض الاجزاء معللا لا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علة المجموع وحده علة له بل لبعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون
ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله واذا بطل القسمان الاولان تعين الثالث فيكون علته امر موجود خارجاً عن جميع الممكنات واجباً لذاته
وهو المطلوب واورد عليه بانا ان اريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قوله ضرورة وجوب تقدم العلة على
المعلول قلنا هم في العلة التامة لو وجب تقدم العلة التامة المركبة لتقدم على نفسها بمرتبتين لان جميع الاجزاء المادية والصورية جزء من العلة التامة فيكون مقدما عليها وفي
هذا التقدير مقدمة على المعلول الذي هو عين مجموع الاجزاء وايضاً جميع الموجودات المركب من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء وعلة التامة نفسه اذ ليست جزءاً
منه ضرورة احتياجه الى بقية الاجزاء ولا خارجاً عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه وايضاً العلة التامة مجموع امور
كل واحد منها متقدم عليه ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم المجموع فان جميع اجزاء الشيء غير متقدم عليه بل هو عينه مع
ان كلاً منها مقدم عليه وان اريد بالعلة العلة الفاعلية فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله لان علة الكل علة لكل جزء فيكون
علة لنفسه ولعلله قلنا انما يلزم لو كان علة تامة للكل اذ ح لا يتوقف الكل على ما هو خارج عنه والمفروض كونه علة فاعلية وهو
لا ينافي الاحتياج الى الغير والجواب بوجهين الاول باختيار ان المراد من العلة العلة التامة وتغايرها عن المعلول ضروري لان العلة التامة
اما عين العلة الفاعلية كما في العلة الاولى بالنسبة الى المعلول الاول واما العلة الفاعلية جزء العلة التامة كما اذا كان مركبة فانه قد سبق من انه لا بد من العلة الفاعلية في كل معلول
ومن المحال ان يكون العلة الفاعلية عين المعلول او جزئه لوجوب تقدمها على المعلول بالضرورة وح يلزم تقدم الشيء على نفسه كما لا يخفى واذا لم يكن العلة الفاعلية عين المعلول
او جزئه لم يكن العلة التامة التي هي عين العلة الفاعلية او كلها عين المعلول ايضاً لضرورة استلزام تغاير الجزء تغاير الكل وح لو سلمنا المنع على قولنا
ضرورة تقدم العلة على المعلول لا يضرنا فانا بصدد ابطال احتمال العينية وهذا قد حصل لكنا نقول نبرعاً تقدم العلة التامة على المعلول
ضروري فان العلة التامة موقوف عليها ومتبوعة للمعلول ولا شبهة في تأخر التابع والموقوف عن الموقوف عليه والمتبوع والعلل
المادية والصورية لها حيثيتان احديهما حيثية ان يلاحظ ويعتبر كل واحد منهما على حدة بدون اعتبار ربط احدهما بالاخرى بان
يكون العلل المادية معروضة للعلل الصورية فبهذا الاعتبار اجزاء للعلة التامة ومتقدمة على المعلول بمرتبتين والحيثية الاخرى
اعتبار ربط احدهما مع الاخرى وفي هذا الاعتبار يحكم بكونهما اجزاء للمعلول متأخرة عن نفسها بالاعتبار الاول اما المجموع المركب
من الممكن والواجب فامكانه انما هو باعتبار الهيئة التركيبية والجزء الاخر والمعلول انما هو ذلك وح لا نسلم ان العلة التامة فيه نفس
المعلول فان العلة التامة فيه مركبة من علة فاعلية هي ذات الواجب تعالى باعتبار ايجاده تعالى الجزء الاخر الممكن والهيئة التركيبية ومن علل
مادية هي ذات الواجب باعتبار كونه جزء المركب من حيث انه مركب وذات الممكن وصورته هي الهيئة الصورية ومن علة غائية ولا تغير
في كون الشيء جزءاً مرتين باعتبارين مختلفين اما المعلول فهو المركب من الهيئة العارضة للجزء الواجب والممكن والجزء الممكن باجماله معلول
حقيقة واثر الفاعل انما هو الهيئة التركيبية والجزء الاخر الممكن وهذا لا يتصور في المجموع الذي يكون بجميع اجزائه ممكنا اذ لا بد
فيه ان يكون كل جزء منها معلولا واثراً للفاعل الذي هو جزء العلة التامة فلو كانت العلة التامة عين المجموع الممكن لزم ان يكون
الشيء اثراً لنفسه اما قوله العلة التامة مجموع امور الخ فانما يفيد لو كان تقدم العلة التامة على المعلول باعتبار تقدم اجزائه فقط وليس الامر كذلك فان العلة التامة عبارة
عن جميع ما يتوقف عليه المعلول والعقل يحكم بتقدم الموقوف عليه على الموقوف مع قطع النظر عن تقدم اجزائه والثاني باختيار ان المراد من العلة العلة الفاعلية
وتغايرها عن الممكن الذي هو بجميع اجزائه ممكن ضروري لانه لو كان جزءاً منه فيلزم ان يكون علة فاعلية لنفسه نعم يتصور جزئية العلة
الفاعلية للمجموع الذي يكون بعض اجزائه واجبا كما في المثال المتقدم وايضاً من هذا الطريق الثاني ان يقال لو انحصر الموجود

الوجه الاول

الوجه الثاني

في الممكنات لم يمتنع عدم شيء منها ولا جميعها الا انا اذا فرضنا ارتفاع تلك السلسلة باسرها لم يلزم منه محال اصلا لان امتناع عدم كل منها انما يكون لامتناع عدم الجزء الذي فوقه فالمصحح هيهنا عدم شيء منها مع وجود ما فوقه ولما لم يكن شيء مما فوقه ممتنع العدم اذا فاذا فرضنا ارتفاع المجموع لم يلزم منه محال بالنظر الى ذاته لامكانه ولا بالنظر الى علله اذ هي هيهنا ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض والحاصل انه لو انحصر الموجود في الممكنات كان عدم كل من الاحاد مع بقاء ما فوقه ممتنعا اذ يلزم ح تخلف المعلول عن العلة لكن عدم تلك الممكنات بالاسر لا يكون ممتنعا والشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد اصلا فلا يكون السلسلة موجودة وقد فرضت قال بعض المحققين بعد ذكر هذا القسم من الدليل واذا تحققت ذلك علمت انه اقوى الطرق الواقعة في هذا المسلك واوثقها واقومها اما المقدمة القائلة ان الممكن ما لم يجب لم يوجد الموقوف عليها هذا الدليل فاستدلوا عليها بانه لو كفى الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن فان امكن مع ذلك وقوع الجانب المرجوح فانفرض وقوعه مع الاولوية تارة وعدم وقوعه معها اخرى فيلزم ترجح احد المساويين على الاخر بل ترجح المرجوح ان لم يمكن فلم يكن اولويته ما فرضناه اولوية بل وجوبا والطريق الثالث هو طريق المتكلمين وكيفيته الاستدلال بالاثار والموجودات من حيث كونها محدثة و هذا الطريق يسمى طريق الحدوث وهو طريق شريف اشير اليه في الكتاب العزيز بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم والمراد بالآيات الاثار وبالافاق السموات والارض وبالانفس نفس الانسان فان في الاثار الحاصلة في هذين الكونين ما يدل على وجود محدث لهما وهو طريق ابراهيم الخليل فانه استدل بالافول الذي هو الحركة المستلزمة للحدوث المستلزم للصانع كما حكى الله تعالى عنه في الكتاب العزيز فنقول العالم محدث وكل محدث فله محدث فالعالم له محدث ليس بمحدث و لما كان اثبات الصغرى موقوفا على حدوث العالم والكبرى على اثبات افتقار المحدث الى المحدث ذكرنا هذا الطريق باصلين الاصل الاول في حدوث العالم اعلم انه لا خلاف بين المسلمين بل جميع ارباب الملل في ان ما سوى الرب سبحانه وصفاته الكمالية كله حادث بالحدوث الزماني قال السيد الداماد في القبسات على ما نقل عليه اجماع الانبياء والاوصياء وقال صاحب الملل والنحل في كتاب نهاية الاقدام وصحح المحقق الطوسي طاب ثراه مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه الباري تعالى وابدعه بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم جمع من اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل تاليس وانكساغورس وانكسمانس من اهل ملطية ومثل فيثاغورس وانباذقلس وسقراط وافلاطون من اهل اثينية ويونان وجماعة من الشعراء والاوائل والنساك والقول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطو لانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا وصرح القول فيه من كان من تلامذته مثل الاسكندر الافرودسي وثامسطيوس وفرفوريوس وصنف برقلس المنتسب الى افلاطون في هذه المسئلة كتابا اورد فيه هذه الشبهة وقال السيد الداماد روح الله روحه من انتقل الذائع الصحيح المتواتر ان افلاطون والستة الباقين من الاساطين وغيرهم من القدماء على حدوث عالمي الامر والخلق بجميع اجزائه وارسطو وتلامذته على قدمه انتهى وقال العلامة ره في نهاية المرام في علم الكلام على ما نقل قد اتفق المسلمون كافة على نفي قديم غير الله تعالى وغير صفاته وذهبت الامامية الى ان القديم هو الله تعالى لا غير وقال فيه ايضا القسمة العقلية منحصرة في اقسام اربعة الاول ان يكون العالم محدث الذات والصفات وهو مذهب المسلمين وغيرهم من ارباب الملل و بعض قدماء الحكماء الثاني ان يكون قديم الذات والصفات وهو قول ارسطو وجماعة من القدماء ومن المتاخرين قول ابي نصر الفارابي و الرئيس قالوا السموات قديمة بذواتها وصفاتها الا الحركات والاوضاع فانها قديمة بنوعها لا بشخصها والعناصر قديمة بشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها لا بشخصها والصور النوعية قديمة بجنسها لا بنوعها ولا بشخصها الثالث ان يكون قديم الذات محدث الصفات وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء كطاليس الملطي وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وجميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقوقية والماهانية ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فذهب بعضهم الى ان تلك الذات القديمة كانت جسما ثم اختلف هؤلاء فزعم تاليس انه الماء لانه قابل لكل صورة وزعم انه لما جمد صار ارضا واذا لطف

الطريق الثالث وهو طريق الحدوث والتغير

الاصل الاول حدوث العالم

واذا لطف صار هواء ومن صفو الماء تكونت النار ومن النار تكون الدخان ومن الدخان تكونت السماء ويقال انه اخذ من التورية لا الانجيل في السفر الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال واما انكسيمانس فانه زعم ان ذلك الجسم هو الهواء والنار تكونت من لطافته والماء والارض من كثافته وتكونت الاشياء عنها بالتلطيف وقال آخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وذهب ابو فليطس انه النار وكونت الاشياء عنها بالتكاثف وحكى ايضا انه زعم ان الاشياء انما انتظمت بالبخت وجوهر البخت هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي واما انكساغورس فانه قال ذلك الجسم هو الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع اجزاء صغيرة متلاقية اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شيء كثير وصار بحيث يحس ويرى ظن انه حدث وهذا القائل بنى مذهبه على انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون فيه هذا العالم وذهب ديمقراطيس الى ان اصل العالم اجزاء كثيرة كروية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية متحركة لذاتها حركات دائمية ثم تلك الاجزاء تصادفت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات ونقل الشيخ في الشفاء عنه انه قال ان هذه الاجزاء انما تتخالف بالشكل وان جوهرها واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وقالت الثنوية اصل العالم هو النور والظلمة والفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم وهم فريقان الاول الحرانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء قالوا الباري تعالى في غاية التمام في العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه يفيض عنه الحيوة كفيض النور على القرص لكنها جاهلة لا يعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري تعالى عالما بان النفس تستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجساد وتنسى نفسها ولما كان من شان الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التركيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد غير ممكن الزوال ثم ان الله تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها لا تنفك عن الآلام ما دامت في العالم الهيولاني واذا عرفت النفس هذا وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الآباد في نهاية البهجة والسعادة قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين الفلاسفة القائلين بالقدم وبين المتكلمين القائلين بالحدوث والفريق الثاني اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المتولدة من الوحدات لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها حقايق وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد وان يكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة وهذا خلف فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة وان اجتمعت نقطتان حصل الخط فان اجتمع خطان حصل السطح فان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبدء الاجسام الوحدات ونقل ايضا عنه ان الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير وهو الذي لا تقابله الكثرة وهو المبدء الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدء الكثرة وليست بداخلة فيها بل يقابلها الكثرة ثم يتالف منها الاعداد وهي مبادي الموجودات وانما اختلفت الموجودات في طبائعها لاختلاف الاعداد بخواصها الرابع ان يكون العالم قديم الصفات محدث الذات وهو محال لم يقل به احد لقضاء الضرورة ببطلانه واما جالينوس فانه كان متوقفا في الكل انتهى قال مولينا المجلسي ره بعد نقل هذه العبارة عن النهاية في البحار وانما اوردنا هذه المذاهب السخيفة ليعلم ان اساطين الحكماء تمسكوا

بهذه الخرافات وتفوهوا بها وشيعهم اصحابهم ويعظمونهم واذا سمعوا من اصحاب الشرع شيئا مما اخذوه من كتاب الله وكلام سيد المرسلين والائمة الراشدين عليهم السلام ينكرون ويستهزؤن قاتلهم الله انى يؤفكون انتهى واذا عرفت حقيقة الحال في هذه المسئلة فنقول العالم اما جواهر او اعراض وكلاهما حادثان اما الجواهر فلانها لاتخلو عن الحوادث وما لايخلو عن الحوادث فهو حادث اما انها لاتخلو عن الحوادث فلان الجواهر لاتخلو عن المكان فان كانت لابثة فيه كانت ساكنة وان كانت منتقلة عنه كانت متحركة واما انهما حادثتان فلان الحركة عبارة عن الكون الاول في المكان الثاني والسكون عبارة عن الكون الثاني في مكان الاول فهما مسبوقان بالغير ولا شيء من القديم مسبوق بالغير فلا شيء من الحركة والسكون بقديم واما ان ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث فضروري واما الاعراض فلتوقفها على الجواهر الحادثة فتكون اولى بالحدوث وبوجه آخر الاجسام لاتخلو عن الحوادث المتناهية وكل ما لايخلو عن الحوادث المتناهية فهو حادث فالاجسام حادثة اما المقدمة الاولى فهي موقوفة على بيان امور اربعة الاول ان هنا امورا زائدة على الجسم الثاني ان تلك الامور محدثة الثالث انها متناهية الرابع ان الجسم لاينفك عنها اما الاول فلان الحصول في الحيز وانواعه من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اكوان للمتحيز ويستحيل ان تكون نفس المتحيز او الحيز لوجهين احدهما انها تتبدل وتتعاقب على ذات المتحيز والحيز عند حصوله فيه مرة بعد اخرى ولا شيء من المتحيز والحيز تتبدل في ذاته مع شيء منها فكانت زائدة عليه الثاني انها مشتركة في كونها حصولات للمتحيز في الحيز وحصول في الحيز نسبة بينه وبين الحيز والنسبة مغايرة للمنتسبين واما الثاني والثالث فلانها مستلزمات للكون في الزمان وكل واحد من اجزاء الزمان ومجموعه مستلزم للحدوث لما عرفت من بطلان اللاتناهي ولازم اللازم لازم فكان الحدوث والتناهي لازمين لهذه الحوادث واما الرابع فلان المتحيز واجب الحصول في حيز ما فان كان ذلك الحصول غير مسبوق بغيره فهو اول كون له في الوجود واذا كان الحدوث وان كان مسبوقا بحصول قاما في ذلك الحيز وهو السكون او في غيره وهو الحركة فاذن المتحيز لاينفك عن كون حادث اما المقدمة الثانية فغنية عن البيان وبوجه آخر لو كان شيء من الاجسام الاول الموجودة لكانت من حيث كونها اما متحركا واما ساكنا والقسمان باطلان فالقول بان شيئا منها الاول بوجوده باطل بيان الحصر ان الجسم واجب الحصول في حيز فذلك الحصول اما ان يكون اول حصول له في الحيز وذلك ينافي عدم اوليته وجوده او حصولا ثانيا في ذلك الحيز وهو السكون او في غيره وهو الحركة واما بطلان القسمين فلان السكون والحركة يستلزمان الزمان وقد علم بدليل بطلان اللاتناهي حدوث الزمان وتناهيه ولزوم الحادث حادث متناه فالحركة والسكون امران حادثان وذلك ينافي عدم اولية الجسم اعلم رحمك الله تعالى ان الفخر الرازي ذكر دليلا على حدوث العالم ثم اورد عليه امورا كثيرة وشبهات عديدة ثم اجاب عنها مع كمال بسط وتفصيل ولما كانت مسئلة حدوث العالم من عمدة مطالب هذا الفن واعظم الاصول الاسلامية لاسيما الفرقة الناجية الامامية كما قال بعض علمائنا المحققين كان في قديم الزمان لاينسب الى القول بالقدم الا الدهرية والملاحدة والفلاسفة المنكرون لجميع الاديان ولذا لم يورد الكليني قدس سره و بعض المحدثين لذلك بابا مفردا في كتبهم بل اوردوا في باب حدوث العالم اخبار اثبات الصانع تعالى اتكالا على ان بعد الاقرار بالحق جل وعلا لامجال للقول بالقدم لاتفاق ارباب الملل عليها انتهى تناسب المقام ان نذكر ما هو اهم من تلك الشبهات مع ما لها وما عليها تحقيقا للمرام مما استفدت من كتب العلماء الاعلام او سمحت به قريحتي القريحة بتوفيق الملك العلام فاقول منها ان الاشتغال بالدليل انما يكون بعد تلخيص حكم المسئلة فلابد من البحث عن معنى كون العالم محدثا حتى يمكن الشروع بعده في الاستدلال ومتى لخصنا محل النزاع علم امتناع القول بالحدوث وبيانه من وجهين الاول انا نقول الحدوث اما ان يفسر بكون الشيء مسبوقا بالعدم او بوجود غيره والقدم بكونه مقابلا للحدوث لاجائز ان نفسر بما ينفي المسبوقية بالعدم او ينفي المسبوقية بوجود الغير واقسام التقدم خمسة احدها التقدم بالعلية فان العقل يدرك ترتب وجود ضوء السراج على السراج وان امتنع تاخير احدهما عن الآخر في الزمان فذلك الترتب المعقول هو المسمى بالتقدم بالعلية و ثانيها التقدم بالطبع كتقدم الشرط على المشروط مثل تقدم الواحد على الاثنين والفرق بين هذا وبين الاول بعد اشتراكهما في امتناع وجود المتاخر لابعد وجود المتقدم ان في الاول يلزم من وجود المتقدم وجود المتاخر وفي الثاني لايلزم ذلك وثالثها التقدم

بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها التقدم بالمكان كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الشيخ على الشاب فهذه هي التي تعقلها من وجوه التقدم فنقول من فسر حدوث العالم بكون وجوده مسبوقا بالعدم فنقول اما التقدم بالعلية فهو باطل لان العدم لا يكون علة للوجود واما التقدم بالطبع فهو ثابت بالاتفاق لان العالم ممكن وكل ممكن فله لذاته استحقاقية الوجود وله من غيره الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فاذن كونه مستحقا للوجود اقدم من الوجود تقدما بالطبع ومعلوم ان ذلك متفق عليه بين الكل واما التقدم بالشرف فهو منفي بالاتفاق وكذا التقدم بالمكان ثم لو سلم التقدم باحد هذه الوجوه الاربعة فانه ليس فيه ما يقتضي الحدوث الذي تريد ونه بقي هنا التقدم بالزمان فنقول التقدم بالزمان ليس بمجرد العدم والوجود لان العدم قد يحصل بعد الوجود والشيء بهذا الاعتبار لا يكون حادثا بل انما هو باعتبار تقدم زمان العدم على زمان الوجود وهو لا يتصور بدون وجود الزمان مقرونا بعدم الحادث وح نقول لو كان العالم حادثا لكان الزمان ايضا حادثا ولا معنى لحدوثه الا ان زمان عدمه مقدم على زمان وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه او وجود الزمان للزمان فيتسلسل واما ان فسرتم حدوث العالم بكونه مسبوقا بالغير فنقول ان اردتم بذلك ان للعالم شيئا يتقدمه بالعلية او بالطبع او بالشرف فذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الحدوث الذي تريدونه واما التقدم المكاني فهو منفي بالاتفاق لان الله تعالى ليس بمكان وبتقدير الثبوت لا يحصل منه مقصودكم بقي هنا التقدم الزماني وهو باطل وبتقدير ثبوته كان ذلك موجبا لقدم العالم اما كونه باطلا فهو انه لو كان تقدم الباري تعالى على العالم بالزمان لزم ان يكون الباري تعالى زمانيا وان يكون للزمان زمان وهما محالان اما الاول فلكون الزمان من لواحق التغير والتغير ممتنع ذلك على الباري تعالى واما الثاني فلامتناع التسلسل اما بيان انه بتقدير ثبوته يوجب القول بالقدم فلانه اذا كان هذا التقدم زمانيا ثم لا بد انه لتقدم الباري تعالى على العالم لزمان لا يكون للزمان بداية ويلزم منه القدم على ما عرفت هذا اذا حاولتم تفسير حدوث العالم بالمسبوقية بالعدم او بالمسبوقية بالغير وسلمتم انحصار التقدم في الوجوه الخمسة التي ذكرناها فاما اذا حاولتم تفسير الحدوث بشيء اخر وفسرتموه باحدى التفسيرين ولكنكم ادعيتم قسما سادسا من التقدم فيجب عليكم تلخيصه وتحقيقه حتى يمكن الشروع بعده في الاستدلال والجواب ان الحدوث عبارة عن المسبوقية بالعدم او بالمسبوقية بوجود الغير والمراد بهذا السبق والتقدم الذي يكون لاجزاء الزمان بعضها على بعض وبين الزمان وغير الزماني وهو ليس بالعلية فانه لو كان كذلك لكان الجزء عن معا فلا يكون الزمان منقضيا فلا يكون الزمان زمانا وليس ايضا بالطبع فان المتقدم بالطبع لا بد ان يكون موجودا مع المتأخر مثل الواحد فانه موجود مع الاثنين واجزاء الزمان ليست كذلك وليس ايضا بالشرف لان التقدم بالشرف قد يقارن المتأخر فيه ومما يبطل هذه الاقسام الثلثة لزم وقوع الاختلاف في اجزاء الزمان وذلك ايضا محال وليس ايضا بالمكان وهو ظاهر وليس ايضا بالزمان لانه لو تقدم الامس على اليوم بالزمان لزم ان يكون الزمان زمانيا او لزم ان يكون تقدم الباري على الحادث زمانيا وذلك باطل ولما كان المعلوم بالضرورة تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وتقدم الباري تعالى على الحادث المعين وثبت ان هذين التقدمين ليسا من الوجوه الخمسة ثبت ان هنا نوعا سادسا من التقدم واذا كان كذلك وجوده يجب ان لا يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض الذي عقلوا تقدم الامس على اليوم من غير حاجة الى زمان اخر فليعقلوا تقدمه تعالى على كل العالم هذا سوال مشهور وزيفه صدر الدين واجاب بجواب اخر فقال ويمكن دفع الشبهة الا بما تشبث به طائفة من المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على بعض اخر منها لا يكون زمانيا لانك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التاخر والتقدم نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر اخر غيرها ولا بان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكلما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من حيث هو مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكما ثبوتيا خارجيا بل بان يقال اما اولا فهو انا لا نسلم ان الزمان لو كان له بداية يجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم وكما ان التناهي

البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بالعدم فكذلك حكم تناهي الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق
عليه فكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تاخره عن امر منقدر موجود او موهوم خلاء او ملاء تاخرا
مكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات الازمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد زماني موهوم او
موجود مقارن لشيء او غير مقارن تاخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك الا
على شيء لا خلاء ولا ملاء واما ثانيا فهو ان الزمان وان كان غير مجتمع الاجزاء بالنسبة الى مدارك المسجونين في سجن الامكان
لكنه بالنسبة الى القدوس الحق والمجردات متصل قار فيجري فيه برهان التطبيق وغيره فثبت تناهيه من جانب المبداء انتهى ملخصا
ويرد على كلامه اولا ان مراد المتكلمين لعله انه لا شبهة في ان التقدم والتاخر الواقع بين اجزاء الزمان نظير التقدم والتاخر الذي بين بعض الزمانيات
بالنسبة الى بعض لاقتضاء الثاني وجود زمان مغاير دون الاول فليكن تقدم العدم على الزمان ايضا كذلك اي غير مفتقر الى
الزمان فان قيل تقدم العدم لا يتصور الا بان يكون العدم زمانا او مصاحبا للزمان قلنا الزمان امر موجود والعدم عدم محض فكيف
يكون زمانا كما ان وراء الفلك الاعلى عدم محض لا يصلح ان يكون بعدا مجردا وكما لا يعقل هذا فلا يعقل ذلك ايضا وثانيا ان
مناط جريان برهان التطبيق هو الترتيب مع خروج الاجزاء من الليسية الى الايسية في الجملة وان لم تكن تلك الاجزاء موجودة معا
ضرورة حكم العقل ببطلان مساواة الجزء بالكل باي نحو اتفق فان العقل يحكم باستحالة تساوي التسع بالعشر مثلا سواء كان اجزاء التسع
والعشر موجودة معا ام لا والتطبيق الاجمالي لا يتوقف على اجتماع الاجزاء معا كما يحكم به العقل السليم نعم لا بد من الترتيب وتحلي
كل من الاجزاء بحلية الوجود في الجملة في باب بطلان اللاتناهي حتى يلزم وجود ممتنع بالذات اعني وجود شيء يكون جزءه مساويا له وثالثا
ان قياس الزمان المتناهي من جانب المبدء على المكان المتناهي في باب عدم استلزامه عدم المكان انما قياس مع الفارق لانا
نعلم قطعا ان اجزاء الامكنة التي غابت عنا وان كانت غائبة عنا ولكن المكان وان كان متناهيا الاطراف موجودة في نفس الامر
ولهذا يصدق قولنا مكة موجودة في نفس الامر مثلا عند كل عاقل بخلاف
قولنا الامس موجود واما ما قال الفاضل الخونوني في الشمس البازغة من ان مطلق القبلية والبعدية المانعتين عن الاجتماع لا
نتعقلها الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم اذ ما لا يكون فيه امتداد اصلا لا يتصور فيه عدم ثم وجود وبالجملة حال نحو كيف و
قولنا لم يكن فكان او كان الصادق سلبا ثم صدق الايجاب ونحو ذلك لا يعرى عن ملاحظة حدين فان دفع ذلك بانه من جهة الالف بالوهم
... القريحة فانا لست ممن ينكص وينكل عن الحق خوفا من لومة لائم ومشنع يروم ترويج زيوفه بالقدح في ابصار الناقدين كيف واذا
رفع الزمان وامتداده من البين لم يبق في يد العقل ما يتاتى له الحكم فيه بالقبلية والبعدية بل اذا جرد اللحظ عن الزمان واستمراره
لم يستطع العقل الا الحكم بالوجود او العدم البحت المحض لا يتمكن من الحكم بالوجود بعد العدم انتهى فهو مدفوع بالنقض والحل اما
النقض فبالمكان فانا لا نعقل ان لا يكون وراء فلك الافلاك لا خلاء ولا ملاء مع حكمنا بان العدم المحض الذي يقولون وراء
الفلك محيطا بالفلك يقبل الانقسام بانقسام السطح الاعلى للفلك وانه قابل لان يوجد فيه ممكنات اخر من الاجسام والجسمانيات كما
وجد الافلاك فيه في العدم المحض وايضا اذا فرضنا ارتفاع الافلاك او من البين نعلم قطعا ان العدم الذي وراء الفلك يزيد على ما هو
الان بسبب انضمام العدم الذي حصل بسبب فرض ارتفاع الافلاك ونحو ذلك فيلزم ان ما فرض عدما محضا للبعد المجرد يكون بعدا
مجردا فيلزم الخلف وحكم النفس بالوهم مشترك الالزام والحل ان برهان التطبيق ونحوه كما يقتضي تناهي الابعاد يقتضي تناهي الزمان من
جانب المبداء فالقول بتناهي الزمان متعين كما ان القول بتناهي الابعاد متعين واكتناه ذلك الانفكاك الواقع بين الواجب تعالى
وبين الزمان وهكذا اكتناه كيفية كون ما وراء الفلك لا خلاء ولا ملاء امر اخر يجوز ان لا يكون للعقول البشرية اليه سبيل فكم
من امور واقعية هنا اكتناهها فوق ادراك المجردات فضلا عن غيرهم ولنعم ما قال السيد الباقر للداماد كان اقتصر على هذا القدر

باختراع القول بالحدوث الدهري الذي احتج عليه بعبارات مطنبة مع انها محل ابحاث ومناقشات كما لا يخفى على ناظريه
وسياتي في كلامنا تتمة هذا البحث في مبحث عدم كونه تعالى زمانيا فانتظره والوجه الثاني انه لا يخلو امن ان لصحة وجود العالم
بداية ام لا على الاول يلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان وهو باطل فانه يستلزم جواز استغناء الممكن عن الصانع بان يكون
قبل حدوثه ممكنا او ممتنعا ثم يصير واجبا فلا يحتاج الى المؤثر وجواز وجود اجتماع النقيضين مثلا بان يكون واجبا او ممكنا بعد
ان كان ممتنعا وعلى الثاني لزمتم بجواز قدم العالم والجواب ان قولنا في صحة حدوث كل العالم كقولكم في صحة حدوث الحادث اليومي
المعين فما هو جوابكم هو جوابنا ويحل بالفرق بين صحة ازلية الحادث وازلية الصحة الاول ممتنع والثاني صحيح وعلى هذا لا
يلزم شيء كما لا يخفى ومرتبته الثالث ان العالم لو كان محدثا لكان له محدث فما لا جله يكون المحدث محدثا اما ان يكون حاصلا بتمامه
في الازل او لا يكون فان لم يحصل لا يحتمل لامور الكلام فيه كالكلام في الاول فيتسلسل وهو محال وان كان حاصلا فمن
المعلوم بالضرورة ان المؤثر اذا حصل مع جميع الامور التي لا بد منها في المؤثرية فانه يتخلف الاثر عنه فاذن يستحيل تخلف العالم عن الباري تعالى ولو
اخر كل ما لا بد منه في مؤثرية الله تعالى في وجود العالم اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون فان كان حاصلا في الازل لزم ان لا
يتخلف العالم عن الله تعالى اذ لو كان تخلفه لكان وجوده بعد ذلك اما ان يكون لامر اخر فلا يكون ما فرضناه تاثيره حاصلا في الازل وقد فرض كذلك
هذا خلف وان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال واما ان لم يكن كل ما لا بد منه في مؤثريته حاصلا في الازل ثم حصل بعد
ذلك فحصوله ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال او لامر فيكون الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل او الدور وهما
محالان والجواب انا نختار ان تمام التاثير لم يكن حاصلا في الازل فلو حدوث ذلك المرجح يستدعي مرجحا اخر ويلزم التسلسل
قلنا لا نسلم لزوم التسلسل لم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح هو مصلحة وحكمة خفية علم الله تعالى اشتمال الوقت الذي وجد العالم
عليها الذات وتلك المصلحة وان كانت حادثة لا ان حدوثها كان موقوفا على حدوث حاملها وهو الوقت المشتمل عليها والوقت وان كان
حادثا الا ان مرجح وجوده هو علة الغائية المشتملة عليها اعني المصلحة فحينئذ ينقطع المطالبة في المرجحات فينقطع التسلسل فان قيل
المطالبة بعد قائمة لان اجزاء الزمان متساوية في الماهية فلا يختلف لا ثر ما فحينئذ اختصاص تلك المصلحة بذلك الوقت دون
سائر الاوقات ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح او لامر فيعود التسلسل سلمنا ان التسلسل غير لازم لكن يلزم الدور مما قررتم وذلك
انكم جعلتم المرجح لوجود المصلحة هو الوقت والمرجح لوجود الوقت هو المصلحة وهو دور سلمنا لكن مع العلم باشتمال ذلك الوقت على
تلك المصلحة وحضور المصلحة اما ان يكون الترك ممكنا فلا يكون الداعي كافيا في الترجيح بل يفتقر الى امر اخر ويلزم التسلسل او لا
يكون ممكنا فيكون المؤثر موجبا لا مختارا اجيب عن الاول بانه ليس قبل وجود ذلك الوقت اوقات اخر ولا حال وجوده حتى يطلب فيها
الترجيح والتخصيص في النفي المحض غير معقول ... ومشتمل على تلك المصلحة ... وعن
الثاني ان ... الترجيح ... الوقت ... المصلحة مرجحة ...
وهي مرجحة لحدوثه مرجحة ... هي علة غائية ... فهذا المدعى هو ان يقال لو
ان يكون العالم غير ... الوجود لا ... الوجود الذي كان له ممكنا ... نه تعالى
ليس بقادر على المحال وليس هذا من الانقلاب من الامتناع الى الممكن فان الممكن ما يقبل الوجود والعدم في الجملة بالنظر الى ذاته لا انه
يقبل جميع انحاء الوجود والعدم كما لا يخفى وايضا هذه شبهة معارضة بخمسة وجوه الاول ان الفلك عند الفلاسفة جسم متشابه
الاجزاء ثم انه تعينت نقطتان منه للقطبية وتعينت دائرة مخصوصة لكونها منطقة والمواضع المخصوصة فيه للكواكب فيكون
ذلك ترجيحا للشيء على مساويه من غير مرجح الثاني ان انتقال الفلك من المشرق الى المغرب كما انه ممكن فانتقاله من المغرب الى المشرق
ايضا ممكن فاختصاصه بالحركة من جهة الى جهة اخرى دون ضدها واختصاص تلك الحركة بحد معين من السرعة والبطوء دون

ما هو ازید او انقص منه یکون ترجیحا علی مساویه من غیر مرجح الثالث ان الفلک لما کان متشابه الاجزاء من کل الوجوه کان لاختصاص جانب منه بالنقرة التی ترتکز الکواکب فیها دور سائر الجوانب ترجیحا للشیء علی ما هو مثله من غیر سبب الرابع لاختصاص جانب من متمات الافلاک الخارجة المرکز بالغلظ دون الجانب الاخر من هذا الباب الخامس سلمنا ان العالم قدیم الذات لکن لا شک فی حدوث الاعراض الحاصلة فاختصاص حدوث کل واحد منها بالوقت المعین دون الوقت الذی یحدث فیه مثله یکون من ذلک الباب واعلم انهم وان تکلفوا بالجواب عنها لکن علی تقدیر التمام یظهر منه الجواب عن اصل الشبهة ایضا فلذا اعرضنا عنه ومن تلک الشبهات قالوا موثریة الله تعالی فی وجود العالم امر مغایر لهما لامکان تعقل کل منهما مع الجهل بکون الله تعالی موثرا فی العالم ولانها نسبة بینهما والنسبة مغائرة للمنتسبین ثم لیست عبارة عن امر سلبی لان قولنا هذا موثر فی هذا نقیض قولنا لیس بموثر فیه الذی هو امر سلبی ونقیض السلبی ثبوتی فکانت الموثریة امرا ثبوتیا زائدا علی ذات الموثر فاما ان یکون محدثا فیفتقر الی موثریة اخری فالکلام فیها کالکلام فی الاولی ویلزم التسلسل وهو محال او قدیما مع انه صفة اضافیة تستدعی ثبوت المضافین فیلزم من قدمها قدم العالم والجواب ان الموثریة امر اضافی یثبت فی العقل عند تعقل صدور الاثر عن الموثر ولا نسلم انها امر ثابت فی الخارج وتقسیمها بالحدث والقدیم من عوارض وجودها فی الخارج ودلیلکم ان دل فانما یدل علی کون مفهومها مفهوما ثبوتیا وهو اعم من الثبوت فی الخارج لا علی کونها ثابتة فی الخارج کما هو شان سائر الانتزاعیات فان وجوداتها انما هی باعتبار منا شی انتزاعها وایضا من تلک الشبهات ان کل محدث فانه مسبوق بالامکان علی ما مر وثبت ان ذلک الامکان یستدعی محلا وهو المعنی بالهیولی فذلک المحل ان کان محدثا احتاج الی محل اخر ولزم التسلسل وان کان قدیما فتلک الهیولی القدیمة اما ان تکون خالیة عن الجسمیة او لا یکون والاول محال لان [illegible] فاما ان یحصل فی حیز معین وهو باطل لان بسبة تلک الجسمیة الی کل الاحیاز نسبة واحدة واما ان لا یحصل فی شیء منها [illegible] ظاهر الاستحالة فاذن الهیولی لا یخلو عن الجسمیة وثبت ان الهیولی قدیمة فالجسم قدیم [illegible] سبق کل ممکن علی امکانه وعلی تقدیر تسلیم کونه ثبوتیا فهو اعتباری یجوز قیامه قبل حدوثه والحادث بماهیته ولذلک الحادث وایضا من تلک الشبهات ان العالم لو کان محدثا لکان عدمه قبل وجوده وقبلیة العدم لا تتصور الا باعتبار قبلیة الزمان فلا بد لکل حادث من تقدم الزمان والزمان لا یصلح ان یکون حادثا والا لزم قبل کل زمان زمان ویلزم من قدم الزمان [illegible] من قدم الحرکة قدم الجسم والجواب ما مر من عدم انحصار القبلیة فی الزمانیة فلم لا یجوز ان یکون تقدم عدم الزمان علیه کتقدم بعض اجزاء الزمان علی بعضها وایضا الزمان امر موهوم لا نسلم انه یقتضی محلا وهو الحرکة فلا یلزم من قدمها ولا قدم الجسم وایضا من تلک الشبهات ان العالم لو کان محدثا لکان الموثر القدیم فیه قادرا وتاثیر القادر القدیم فی المحدث محال بیان ذلک من وجهین الاول انه لا یخلو اما ان کان قادرا علی ایجاده فی الازل ام لا وعلی الاول یلزم قدم الحادث وعلی الثانی یلزم العجز والثانی ان القادر اما هو قادر علی ایجاد المحدث بعد وجوده ام لا وعلی الاول یلزم ایجاد الموجود وعلی الثانی یلزم زوال القدرة التی کانت ثابتة من الازل الی الان والجواب ان العجز عبارة عن عدم القدرة علی ایجاد الممکن مطلقا لا عدم القدرة علی ایجاد الممکن فی وقت وبشرط یکون فیه الممکن محالا ومن هنا یظهر الجواب عن الوجه الثانی فلا نسلم ان القدرة بذلک المعنی تزول ایضا من تلک الشبهات ان العالم لو کان محدثا لکان الله تعالی عالما بالجزئیات والعلم بها یستلزم التغیر فی ذاته والجواب انه لا نسلم التغیر فی الذات بل باعتبار التغیر فی الاضافات وایضا من تلک الشبهات ان العالم لو کان محدثا لکان محدثه مختارا والفعل الاختیاری لا بد له من غرض وغایة یلزم ان یکون الله المحدث للعالم مستکملا بالعالم لحصول غرضه به والجواب انا لا نسلم وجوب الغرض والغایة فیه تعالی بل یکفی لحلول الحادث ترتب غایة تعود الی احد من المخلوقات وهذا لا یستلزم الاستکمال بل یکفی الاولویة وترتب استحقاق الثناء والمدح وایضا منها ان الایجاد احسان فترکه فی الازل نقص والجواب انه فی الازل ایجاده لم یکن ممکنا وهذا لیس من الانقلاب وایضا من تلک الشبهات انا ما راینا بیضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بیضة فلو جوزنا خلاف ما شاهدنا لزم انحلال جمیع القضایا المطردة حتی یجوز ان یدرک الضریر الذی فی الصین فی اللیلة الظلمانیة البقة فی الاندلس وان

* ای لکان [illegible] فی الازل محال

لا یبصر الانسان الصحیح فی النهار الواضح الجبل الذی بحضرته الی غیر ذلک من المحالات ولئن التزمت الاشعریة کل ذلک الزمناهم
ما لم یلتزموه وهو انهم اتفقوا علی امتناع حصول العلم بدون الحیوة ولا طریق الی ذلک الا الاستقراء فاذا جوزنا ان یحصل الاکثر کما هو شان هذا
فلم لا یجوز حصول العلم بدون الحیوة فثبت انا لو لم نقس الغائب علی الشاهد مطلقا لزمنا القول بالسفسطة والجواب انه قطعنا بعدم
وجود حاجته بدون سببه بالفعل لا یقتضی عدم امکانه من اول الامر فاذا قام الدلیل علی حدوث العالم قلنا بعدم وجود حاجته
فی الازل راسا

الاصل الثانی

الاصل الثانی فی بیان ان کل محدث فله محدث فنقول الدلیل علیه ان کل محدث فهو ممکن الوجود لان المحدث اما ان لا یکون
حقیقته قابلة للعدم او تکون فان لم تکن قابلة للعدم لم یکن معدوما قط وان کانت قابلة العدم وهی ایضا قابلة للوجود کانت ممکنة
الوجود فالحادث ممکن الوجود وقد علم ان کل ممکن فهو محتاج الی المؤثر وهذا هو المطلوب ویرد علیه انه لم لا یجوز ان یکون
الحادث قبل حدوثه ممتنعا ثم یصیر واجبا بیان ذلک ان صحة حدوث الحادث کانت ممتنعة فی الازل والا لزم صحة کون الحادث ازلیا ثم
تجددت هذه الصحة فانما تجدد هذه الصحة لکون الصحة ممکنة اجرینا الکلام فی امکان هذه الصحة بانه فی الازل کان ممتنعا لما مر وفی
لا یزال صار متجددا فان کان هذا التجدد بحسب الوجوب فهو المطلوب وان کان بحسب الامکان اجرینا الکلام فی امکان
امکان هذه الصحة فیلزم التسلسل وایضا علی تقدیر امکان هذه الصحة لا یخلو من ان هذه الصحة تجددت بدون سبب
فیلزم استغناء الممکن عن المؤثر او بسبب فعلی تقدیر فرض عدم السبب لزم الانقلاب من الامکان الی الوجوب والامتناع فثبت
ان صحة حدوث الحوادث قد تجددت لا مع الامکان بل مع الوجوب وکذا الکلام فی فاعلیة الباری تعالی فانها کانت ممتنعة فی
الازل ثم حدثت فی ما لا یزال [illegible] الوجوب [illegible] ما مر والجواب ان کلامنا مبنی علی مقدمة بدیهیة وهو ان الحدث
لا بد ان یکون ممکنا لما ذکرت من انه لو لم یکن فهی جاریة مجری شبه سوفسطائیة قادحة فی سائر العلوم الضروریة وکما ان تلک
الشبهة لا تقدح فی شیء من العلوم الضروریة ولا یزیل عنها الجزم والوثوق بالمشاهدات فکذلک ما ذکر وایضا یمکن ان یقال
هذه احکام فرضیة اعتباریة لا وجود لها فی الخارج فلا یلزم من ذلک ان یکون هذه اختراعیة کما لا یلزم من کون عدمات
الممتنعات اعتباریة کونها اختراعیة محضة وقس علی ذلک الشبهات الواردة علی عدم افتقار الممکنات الی المؤثر ودفعها واعلم رحمک الله
تعالی ان اثبات قولنا کل محدث فله محدث انما یفتقر الی قولنا کل محدث فهو ممکن اذا قلنا ان علة الافتقار هو الامکان
کما هو الاقرب اما لو قلنا ان علة الافتقار هو الحدوث فلا یحتاج الیه وهذا ظاهر ولک تحریر هذا الدلیل بوجه اخر بحیث لا یحتاج
الی اثبات حدوث العالم وهو انه لا شک فی وجود حادث فکل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان یدور او یتسلسل وهو محال واما
ان ینتهی الی قدیم لا یفتقر الی سبب اصلا وهو المطلوب وحیث لا قدیم عند المتکلمین سوی الواجب کان اثبات القدیم اثباتا
للواجب وقد ظهر من هنا ان نتیجة الاستدلال بالامکان هی ثبوت الصانع الواجب تعالی وهذا یستلزم قدمه ایضا ونتیجة الاستدلال
بالحدوث ثبوت الصانع القدیم وهذا یستلزم وجوبه عند المتکلمین فلا تغفل واذا عرفت ذلک فاعلم انه قد ورد فی مواضع کثیرة من کتاب الله تعالی والسنة
الاستدلال علی وجود الصانع الحق بانحاء شتی علی طرق مقتضی الحال وکثیر منها جامع بین امرین احدهما اقناعی استحسانی مفید للعوام الغالب بل العوام الی الاخر
برهانی یقینی مفید للخواص وذوی العقول السلیمة ومرجع هذا الاستدلال الی الامکان والحدوث او الی اثبات الصانع کما سبق وها انا اذکر شطرا منها لتبینه المرء التفهیم
بذلک والتنبیه فاقول قال الله تعالی ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار والفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس وما
انزل الله من السماء من ماء فاحیا به الارض بعد موتها وبث فیها من کل دابة وتصریف الریاح والسحاب المسخر بین السماء و
الارض لآیات لقوم یعقلون ۝ فهذه الایة من حیث اشتمالها علی عجائب الافاعیل وغرائبها ما تدل علی وجود الفاعل القادر
الحکیم والحدس الصائب یحکم بان الصانع لمثل هذا لا یکون الا غنیا مطلقا یفتقر الیه کل شیء ولا یفتقر هو الی شیء بل یکون
وجوده لذاته فهذا الوجه یکون اقناعیا ولا یخفی علی الفطن ان الاستکثار منها یقوی الظن بحیث یفضی الی الیقین ولهذا النوع

من الاستدلال تأثير عظيم في القلوب بحيث تقشعر منه الجلود كما هو مشاهد عند استماع الآيات وحديث المفضل ونحو ذلك
وهذه الآية من حيث اشتمالها على الافاعيل العجيبة تدل على وجود الفاعل الحكيم فانها هو الواجب او منته الى الواجب وان كان مخلوقا فانه بالحالة اولى بان يكون قادرا حكيما
ولا يذهب ذلك الى غير النهاية فيكون المنتهى الى الواجب تعالى فيكون دليلا برهانيا وهكذا من حيث على الحوادث والممكنات يرجع الى طريقي الاستدلال اعني
الاستدلال على الواجب بالامكان والحدوث وبهذا التقريب يدل قوله تعالى الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل
يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون ○ وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهارا و
من كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ○ وفي الارض قطع متجاورات
وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك
لآيات لقوم يعقلون ○ وقوله تعالى خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم
فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤوف رحيم ○ والخيل
والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون ○ وقوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون
ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون ○ وسخر لكم الليل والنهار والشمس و
القمر والنجوم مسخرات بامره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ○ وما ذرأ لكم في الارض مختلفا الوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون
وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون
والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وانهارا وسبلا لعلكم تهتدون وقوله تعالى ومن آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم
بشر تنتشرون ○ ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان في ذلك لآيات لقوم
يتفكرون ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم ان في ذلك لآيات للعالمين ○ ومن آياته
منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من
السماء ماء فيحيي به الارض بعد موتها ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ○ ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره ثم اذا
دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون ○ وله من في السموات والارض كل له قانتون ○ وقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ○ وامثال ذلك في الكتاب العزيز كثيرة وقال
بعض اهل العلم ان الآيات التي فيها في الكتاب العزيز اكثر من ثمانين ووجه ما ورد من الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام فكثيرة جدا
بحيث فليرجع الى كتب الاحاديث لا سيما كتاب نهج البلاغة وكتاب التوحيد لابن بابويه وحديث المفضل ونحوها وحيث
ان توضيح الكتاب ... كلام ... يحصل القناعة واستماعه موجب المزيد الاستبصار واحكام المرام وتحصيل الاجر الجزيل و
الثواب الجميل في ... نذكر شطرا منها في نهج البلاغة في صفة عجيب خلق اصناف من الحيوان وهو كلام جناب امير المؤمنين
عليه السلام ولو فكروا في عظيم القدرة وجسيم النعمة لرجعوا الى الطريق وخافوا عذاب الحريق ولكن القلوب
عليلة والبصائر مدخولة الا ينظرون الى صغير ما خلق كيف احكم خلقه واتقن تركيبه وفلق له السمع والبصر وسوى له العظم والبشر
انظروا الى النملة في صغر جثتها ولطافة هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر كيف دبت على ارضها وصبت على
رزقها تنقل الحبة الى جحرها وتعدها في مستقرها تجمع في حرها لبردها وفي ورودها لصدرها مكفول برزقها مرزوقة
بوفقها لا يغفلها المنان ولا يحرمها الديان ولو في الصفا اليابس والحجر الجامس ولو فكرت في مجاري اكلها وفي علوها وسفلها و
ما في الجوف من شراسيف بطنها وما في الراس من عينها واذنها لقضيت من خلقها عجبا ولقيت من وصفها تعبا فتعالى
الذي اقامها على قوائمها وبناها على دعائمها لم يشركه في فطرتها فاطر ولم يعنه في خلقها قادر ولو ضربت في مذاهب فكرك

لتبلغ غاياته ما دلتك الدلالة الا على ان فاطر النملة هو فاطر النخلة لدقيق تفصيل كل شيء وغامض اختلاف كل حي وما الجليل واللطيف والثقيل والخفيف والقوي والضعيف في خلقه الا سواء كذلك السماء والهواء والرياح والماء فانظر الى الشمس والقمر والنبات والشجر والماء والحجر واختلاف الليل والنهار وتفجر هذه البحار وكثرة هذه الجبال وطول هذه القلال وتفرق هذه اللغات والالسن المختلفات فالويل لمن جحد المقدر وانكر المدبر زعموا انهم كالنبات ما لهم زارع ولا لاختلاف صورهم صانع ولم يلجؤا الى حجة فيما ادعوا ولا تحقيق لما دعوا وهل يكون بناء من غير بان او جناية من غير جان وان شئت قلت في الجرادة اذ خلق لها عينين حمراوين واسرج لها حدقتين قمراوين وجعل لها السمع الخفي وفتح لها الفم السوي وجعل لها الحس القوي ونابين بهما تقرض ومنجلين بهما تقبض يرهبها الزراع في زرعهم ولا يستطيعون ذبها ولو اجلبوا بجمعهم حتى ترد الحرث في نزواتها وتقضي منه شهواتها وخلقها كله لا يكون اصبعا مستدقة فتبارك الذي يسجد له من في السموات والارض طوعا وكرها ويعفر له خدا ووجها ويلقي بالطاعة اليه سلما وضعفا ويعطي القياد رهبة وخوفا فالطير مسخرة لامره احصى عدد الريش منها والنفس وارسى قوائمها على الندى واليبس قدر اقواتها واحصى اجناسها فهذا غراب وهذا عقاب وهذا حمام وهذا نعام دعا كل طائر باسمه وكفل له برزقه وانشاء السحاب الثقال واهطل ديمها وعدد قسمها فبل الارض بعد جفوفها واخرج نبتها بعد جدوبها وايضا من خطبة عليه السلام يذكر فيها عجيب خلقة الطاوس ابتدعهم خلقا عجيبا من حيوان وموات وساكن وذي حركات واقام من شواهد البينات على لطيف صنعته وعظيم قدرته ما انقادت له العقول معترفة به ومسلمة له ونعقت في اسماعنا دلائله على وحدانيته وما ذرأ من مختلف صور الاطيار التي اسكنها اخاديد الارض وخروق فجاجها ورواسي اعلامها من ذوات اجنحة مختلفة وهيئات متباينة مصرفة في زمام التسخير ومرفرفة باجنحتها في مخارق الجو المنفسح والفضاء المنفرج كونها بعد اذ لم تكن في عجائب صور ظاهرة وركبها في حقاق مفاصل محتجبة ومنع بعضها بعبالة خلقه ان يسمو في الهواء خفوفا وجعله يدف دفيفا ونسقها على اختلافها في الاصابيغ بلطيف قدرته ودقيق صنعته فمنها مغموس في قالب لون لا يشوبه غير لون ما غمس فيه ومنها مغموس في لون صبغ قد طوق بخلاف ما صبغ به ومن اعجبها خلقا الطاوس الذي اقامه في احكم تعديل ونضد الوانه في احسن تنضيد بجناح اشرج قصبه وذنب اطال مسحبه اذا درج الى الانثى نشره من طيه وسما به مطلا على راسه كانه قلع داري عنجه نوتيه يختال بالوانه ويميس بزيفانه يفضي كافضاء الديكة ويؤر بملاقحة ار الفحول المغتلمة احيلك من ذلك على معاينة لا كمن يحيل على ضعيف اسناده ولو كان كزعم من يزعم انه يلقح بدمعة تسفحها مدامعه فتقف في ضفتي جفونه وان انثاه تطعم ذلك ثم تبيض لا من لقاح فحل سوى الدمع المنبجس لما كان ذلك باعجب من مطاعمة الغراب تخال قصبه مداري من فضة وما انبت عليها من عجيب داراته وشموسه خالص العقيان وفلذ الزبرجد فان شبهته بما انبتت الارض قلت جني جني من زهرة كل ربيع وان ضاهيته بالملابس فهو كموشي الحلل او كمونق عصب اليمن وان شاكلته بالحلي فهو كفصوص ذات الوان قد نطقت باللجين المكلل يمشي مشي المرح المختال ويتصفح ذنبه وجناحيه فيقهقه ضاحكا لجمال سرباله واصابيغ وشاحه فاذا رمى ببصره الى قوائمه زقا معولا بصوت يكاد يبين عن استغاثته ويشهد بصادق توجعه لان قوائمه حمش كقوائم الديكة الخلاسية وقد نجمت من ظنبوب ساقه صيصية خفية وله في موضع العرف قنزعة خضراء موشاة ومخرج عنقه كالابريق ومغرزها الى حيث بطنه كصبغ الوسمة اليمانية او كحريرة ملبسة مرآة ذات صقال وكانه متلفع بمعجر اسحم الا انه يخيل لكثرة مائه وشدة بريقه ان الخضرة الناضرة ممتزجة به مع فتق سمعه خط كمستدق القلم في لون الاقحوان ابيض يقق فهو ببياضه في سواد ما هنالك ياتلق وقل صبغ الا وقد اخذ منه بقسط وعلاه بكثرة صقاله وبريقه وبصيص ديباجه ورونقه فهو كالازاهير المبثوثة لم تربها امطار ربيع ولا شموس قيظ وقد يتحسر من ريشه ويعرى من لباسه فيسقط تترى وينبت تباعا فينحت من قصبه انحتات اوراق الاغصان ثم يتلاحق

ناميا حتى يعود كهيئة سالف قبل سقوطه لا يخالف سائر الوانه ولا يقع سالف لون في غير مكانه واذا تصفحت شعرة من شعيرات قصبه ارتك حمرة وردية وتارة خضرة زبرجدية واحيانا صفرة عسجدية فكيف يصل الى صفة هذا عمائق الفطن او يبلغه قرائح العقول او تستنظم وصفه اقوال الواصفين واقل اجزائه قد اعجز الاوهام ان تدركه والالسنة ان تصفه فسبحان الذي بهر العقول عن وصف خلق جلاه للعيون فادركته محدودا مكونا ومولفا ملونا واعجز الالسن عن تلخيص صفته وقعد بها عن تادية نعته فسبحان من ادمج قوائم الذرة والهمجة الى ما فوقهما من خلق الحيتان والفيلة ووأى على نفسه الا يضطرب شبح مما اولج فيه الروح الا وجعل الحمام موعده والفناء غايته واذا فرغنا بحمد الله وتوفيقه عن مبحث اثبات الواجب تعالى وقدمه فلسنا حينئذ بمفتقرين الى اثبات ازليته تعالى وابديته كما لا يخفى فلذا ما اقتفينا بعض الاسلاف في تجشم عقد البحث له عليحدة

الفصل الثاني

في قدرته تعالى والمراد منها انه يصح منه تعالى ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته والى هذا ذهب المليون كلهم اما الفلاسفة فمذهبهم ان ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فانكروا القدرة بالمعنى المذكور نعم يقولون انه تعالى قادر بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى واجب صدقه عندهم ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري واستدلال المليين على قدرته تعالى بالمعنى الاول بوجوه الاول انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون في سلسلة المعلولات قديم مختار يستند اليه الحوادث كلها وهو يكون معلولا للواجب تعالى بالايجاب ويمكن الجواب عنه باثبات حدوث العالم بجميع اجزائه لكنه عسير جدا فان الدلائل على حدوث العالم انما تنهض بحدوث الاجسام والاعراض دون المجردات فيجوز العقل ان يكون هناك مجرد قديم كالعقل الاول فاعل مختار يستند اليه الحوادث كلها وقد استدل عليه الفخر الرازي بان كل ما سوى الله ممكن موجد والايجاد لا يتصور الا عن عدم لان الايجاد في حال الوجود تحصيل للحاصل فلم يبق الا حال الحدوث او حال العدم ولا يتصور كل منهما في القديم وهذا كما ترى نعم هذا الاحتمال لا قائل به من الفلاسفة والمتكلمين فهو باطل بالاتفاق والثاني ما استدل به صاحب المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحوادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه موجبا اما لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند الحادث الموجود الى مؤثر موجود او يستند فهو الثاني وان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث لانه لو استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل فيلزم الرابع قال شارح المواقف قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم واورد شارح المقاصد على هذا الاستدلال بان هذا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام في تادية القديم الذي اليه ينتهي الكل انتهى اقول فيرد عليه ما يرد على الاستدلال المشهور الثالث ما اشار اليه صاحب المواقف بقوله وان شئت قلت لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل بيان الملازمة انه لو حدث لتوقف على شرط حادث وح تسلسل ثم قال مشيرا الى هذا الاستدلال الاخير واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته وان يبين مع ذلك انه لا يجوز

الفصل الثاني في قدرته تعالى

الدليل بجميع الاعتقادات الا ان يثبت بالسمع ... كما لا يخفى

قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته تعالى ثم الثاني ان نبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى الحادث مسبوق بالآخر لا الى نهاية محفوظا بحركة كذا
انتهى ولا يخفى عليك ان اتمام الدليل مفتقر على هذا الطريق بيان افتقاره الى الطريق الاول عسير جدا وكذا بالعكس الرابع ما سنح لي وهو
موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان كلما يمكن اتصاف الواجب به بالامكان العام يجب اتصافه به والا لكان مفتقرا الى العلة وعدمها الى
عدمها لما تقرر في موضعه من ان عدم العلة علة لعدم المعلول فان كانت تلك العلة واجبة لزم وجوب الاتصاف هذا خلف مع ثبوت
المطلوب ولزوم تعدد الواجب تعالى وان كانت ممتنعة لزم امتناع الاتصاف هذا خلف وان كانت ممكنة لزم انتهائها الى الواجب
فان كان ايجاد الواجب اياها بالقدرة والاختيار ثبتت القدرة التي نحن بصدد اثباتها وان كان بالايجاب لزم وجوب الاتصاف وهو
المطلوب مع لزوم الخلف ايضا واذا تمهد هذا فنقول لا شك في ان الاتصاف الواجب بالقدرة بالمعنى المتنازع فيه امر ممكن بالنظر الى
ذاته الواجب المانع مكابر فيجب الاتصاف بها او بوجه آخر اتصاف الواجب بالقدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل امر ممكن بالاتفاق
وهذا القدر كاف في اثبات النبوة ولا شك انه تواتر اثبات القدرة بالمعنى المتنازع فيه للواجب تعالى من الانبياء ع فيكون الواجب قادرا وهذا
هو المطلوب الخامس بان صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة فان كان هو
الواجب تعالى فهو المطلوب والا كان خالق القادر العالم بالطريق الاولى قادرا عالما فان مزية المعلول على العلة ليست بمعقولة السادس
ان من تامل في المصنوعات ولطائف صنعتها وكمال اتقانها وبدايع الحكمة المودعة في كل واحد منها من السماء والهواء والرياح
والماء والشمس والقمر والنبات والشجر والماء والحجر واختلاف الليل والنهار وتموج هذه البحار وكثرة هذه الجبال وطول
هذه القلال وتفرق هذه اللغات والالوان المختلفات حتى في النملة مع صغر جثتها ولطافة هيئتها وما في جوفها من شيء اسيف بطنها
وما في راسها من عينيها واذنيها ونحوها يحكم بالحدس الصائب ان خالق هذه الامور مع كمال العلم والقدرة ينبغي ان يكون مباينا للممكنات
غنيا مطلقا متنزها عن شائبة الافتقار السابع انه دلت المعجزات على ان الانبياء مبعوثون من قبل الصانع الحكيم القادر
المختار فان كانوا صادقين في خبر كون صانع العالم واجبا وجوده ثبت المطلوب من ان صانع العالم هو الواجب المختار والا
يلزم على صانع العالم تصديق الكاذب وهذا قبيح عقلا لا يجوز العقل السليم صدوره عن الحكيم القدير على الاطلاق الثامن ان الوجدان
السليم والعقل المستقيم حاكم بان العاقل اذا ورد في مدينة معمورة اهلها كانوا معترفون بوجود سلطان تلك المدينة ثم راى دار معروفة
بدار السلطان وراى اشخاصا معروفين بالصلاح والسداد يخرج واحد منهم بعد واحد حينا بعد حين ويوما بعد يوم منذ مدة متمادية
من تلك الدار يبلغون الاحكام من الاوامر والنواهي من قبل السلطان الى الرعايا مع امارات وشواهد دالة على صدقهم يذعن اذعانا جازما
بوجود سلطان تلك المدينة ونفاذ احكامه وبان تلك الاشخاص انما يبلغون الاحكام عن جانبه وبانهم صادقون في هذا التبليغ
من جانب السلطان الى الرعايا بحيث لو قال قائل باذ يجوز ان يكون السلطان في تلك الدار معطلا لا يحضر او ان هؤلاء الاشخاص المعتمدون
انما يبلغون تلك الاحكام من جانب الوزير الى الرعايا بان الوزير يدعو الخلق الى نفسه والسلطان مع جلالته بهذا لا يستطيع
ان يمنع الوزير عن ذلك لنسب ذلك العاقل هذا القائل الى السفه ونوع من المالنخوليا كما لا يخفى فتجويز القدرية خلق الاجسام الجسمانيات
من الافلاك والعنصريات وبعث الانبياء وتبليغ الاحكام الى الخلق للقديم المخلوق دون الخالق المطلق يكون لا محالة تسفها و
جهلا وتنكبا عن الطريق المستقيم وهذه كلها من سوانح الوقت ونرجوا ممن كان طالبا للحق غير هائم في اودية الضلال ان
يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال واحتج المخالف بوجوه الاول ان الباري تعالى لو كان فاعلا بالقدرة
والاختيار لكان تعلق قدرته تعالى باحد المقدورات كالشكل المعين واللون المخصوص للجسم مثلا دون ما عداه ان افتقر
الى مرجح ينتقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان كان بدون مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان كان جائزا
عند الاشاعرة لكنه باطل عند اهل الحق والجواب ان المرجح هو تعلق الارادة بشكل مخصوص ولون كذلك لوجود المصلحة فيهما با انظر

الى ذات جسم مخصوص والثاني ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ينقل الكلام الى تعلقهما بحدوث ذلك التعلق ويتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال لامكان مصلحة فيه دون الازل فلا نسلم وجود العلة التامة في الازل واما الثانية فلجواز ان يكون لحدوث تعلق موانع لا يقبل الوجود فاذا رفعت وجد على ان التعلقات اعتبارات عقلية فينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان القدرة على الشيء يقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر وصدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر والا امتنع والجواب ان مقتضى القدرة هو امكان الاثر بالنظر الى ذات القدرة والوجوب انما هو بالنظر الى انضمام الارادة وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فانه لو لم يجب الاثر بعد الارادة لجاز التخلف عنها فلم يكن المريد قادرا عليه الرابع ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر فيجب وجوده فلا يتمكن من الترك وحال عدمه وحينئذ يجب عدمه فلا يتمكن من الفعل والجواب انه يمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال اي يختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال الخامس ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير والجواب ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم السادس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب ان الاستكمال انما هو اذا كان الفعل لتحصيل كمال النفس اما اذا كان لاجل ايصال النفع الى الغير فليس باستكمال فتامل وسيجيء لذلك مزيد توضيح في محل يناسبه ان شاء الله تعالى اذا عرفت ذلك فاعلم ان قدرته تعالى عامة بنسبة جميع الممكنات واستدلوا عليه بان علة المقدورية هي الامكان فحيث وجد الامكان وجدت المقدورية ويرد عليه انا لا نسلم ان الامكان هو علة المقدورية بل هو علة الافتقار الى العلة اعم من ان يكون موجبة او قادرة وايضا منقوض بافعال العباد فانهم قادرون على افعالهم فلو تم ما ذكر لزم ان يكون العباد قادرين على جميع الممكنات فينبغي تقريب المرام بوجه آخر الهمني به ربي تبارك وتعالى وهو انه لا شك في ان كل ممكن مفتقر الى العلة فان كانت علته هو الواجب تعالى واثره فيه بالايجاب لزم قدم الممكن وقد ثبت حدوث العالم على انا نقول المقصود الاهم من اثبات تعميم قدرته تعالى اظهار انه تعالى يتمكن من ايجاد الممكنات جميعا سواء كان بالايجاب او بالاختيار ردا على الفرق القائلة بانه تعالى لا يتمكن على ايجاد الشرور وافعال العباد ونحو ذلك كما سياتي وهذا القدر لا يتوقف على اثبات حدوث العالم كما لا يخفى وان كان الواجب علة لهذا الممكن بالقدرة والاختيار ثبت المطلوب وان كانت علته ممكنا آخر جرى الكلام فيه بعينه فثبت بهذا التقريب ان الله تعالى قادر على ايجاد جميع الممكنات اما بالذات او بواسطة مقدور آخر فان احتجنا الى اثبات الزيادة على ذلك من نفي الواسطة استعنا بالسمعيات فان قيل لم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى خالقا للاجسام والجسمانيات بالقدرة والاختيار ويكون هنا عالم آخر من المجردات يكون فاعلهم بالايجاب ولم ينتهض الى الآن حجة على نفي المجردات او على نفي القديم غير الاجسام والجسمانيات قلنا اذا ثبت ان الواجب تعالى قادر على هذا العالم المحسوس وما فيها لم نحتج بعد ذلك الى زيادة تعميم القدرة في باب اثبات نبوة الانبياء واذا ثبت نبوتهم امكن لنا بالسمع اثبات حدوث جميع المخلوقات اما النقض بقدرة العباد فالجواب عنه ان قدرة العبد على فعل مخصوص معللة بالخصوصيات العارضة للعبد والفعل ولذا ترى ان بعض العباد باعتبار مزيد قوته يقدر على بعض الافعال الشاقة دون بعض منهم فلا يلزم تعميم قدرته على جميع الممكنات

في تعميم قدرته

ولا تجرى هذا فى الواجب تعالى فانه لابد ان يكون كل ممكن بالنظر الى ذاته مفتقرا الى العلة والعلة لابد ان تكون واجب الوجود بعينه او تكون معلولة له كما عرفت هذا بالعقل اما بالسمع فهو اظهر من الشمس وابين من الامس فانه من ضروريات الدين والمذهب فى نطق به الكتاب المجيد فى مواضع كثيرة وهكذا السنة فى مواضع لا تحصى وقد عرفت انفا انه لا باس فى التمسك بالسمعيات فى اثبات تعميم قدرته تعالى على جميع الممكنات فاقول قال الله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على اربع يخلق الله ما يشاء ان الله على كل شئ قدير وقال فى موضع اخر ان ذلك لمحيى الموتى وهو على كل شئ قدير وفى موضع اخر يخلق ما يشاء وهو العليم القدير وفى موضع اخر يزيد فى الخلق ما يشاء ان الله على كل شئ قدير وفى موضع اخر ذلكم الله ربكم خالق كل شئ وهذا بناء على حدوث العالم وفى موضع اخر هو الذى يحيى ويميت فاذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون لتعلموا ان الله على كل شئ قدير وفى موضع اخر ان الله يفعل ما يريد وفى اخر يخلق الله ما يشاء ان الله على كل شئ قدير وفى موضع اخر وما كان الله ليعجزه من شئ فى السموات ولا فى الارض انه كان عليما قديرا وفى موضع اخر اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون اما الاحاديث فكثيرة منها ما فى التوحيد باسناده عن الفضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الله عز وجل لا يوصف بعجز وكيف يوصف وقد قال فى كتابه وما قدروا الله حق قدره فلا يوصف بقدرة الا كان اعظم من ذلك وايضا فيه باسناده عن ابن ابى عمير عمن ذكره عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان ابليس قال لعيسى بن مريم عليه السلم ايقدر ربك على ان يدخل الارض بيضة لا تصغر الارض ولا تكبر البيضة فقال عيسى عليه السلم ويلك ان الله لا يوصف بعجز ومن اقدر ممن يلطف الارض ويعظم البيضة وايضا فيه باسناده عن ابن اذينة عن ابى عبد الله عليه السلم قال قيل لامير المومنين عليه السلام هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا فى بيضة من غير ان تصغر الدنيا او تكبر البيضة قال ان الله تبارك وتعالى لا ينسب الى العجز والذى سالتنى لا يكون واذا ثبت ما كتابه ه من تعميم قدرته تعالى على جميع الممكنات نقول الخلاف فيه مع جمهور المخالفين للاسلام كالفلاسفة والصابية والثنوية مع كثير من المسلمين وهم المعتزلة فالفلاسفة قالوا انه تعالى واحد حقيقى فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقى صادرة عنه بالوسايط وتفصيل ذلك سياتى ان شاء الله تعالى فى مبحث التوحيد احتجوا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لامرين كان مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقى كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فى الخارج لان المصدرية الخارجة لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقى والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقى مصدرا لتلك المصدرية وينقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل والجواب انه ان اريد بالمصدرية المعنى المصدرى النسبى فهى بهذا المعنى غير موجودة فى الخارج فلا يحتاج الى العلة وايضا ينتقض حينئذ بمصدرية الواحد الحقيقى للمعلول الواحد فانها ايضا غير الواحد الحقيقى فلابد لها من علة ومصدرية اخرى وهكذا وان اريد بها الامر الخارجى الذى يعبر عنه بالخصوصية والمصدرية والعلية لضيق العبارة واما المراد بها الامر الذى يصدر به عن علة مخصوصة معلول خاص دون المعلول الاخر كخصوصية الماء التى يصح بها صدور البرودة منه دون الحرارة فالجواب حينئذ انه يجوز ان تكون للشئ الواحد خصوصية مع امور كثيرة دون خصوصيات امور اخر كالماء بعينه بالنسبة الى البرودة وصفة السائلية والرطوبة ونحو ذلك على انا نقول يجوز ان يكون للشئ الواحد الحقيقى مع امر عدمى خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمى اخر خصوصية مع معلول اخر ولا يستلزم تلك الضمائم العدمية تكثرا فى الواحد الحقيقى حتى يقال انه يلزم الخلف والا لزم ان يكون وجود الواحد الحقيقى ممتنعا ضرورة سلب كل ما عداه عنه فى نفس الامر الثانى لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما

لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه والحال انه ارتكب في تقول الاستدلال بتعدد الاثر كالبرودة والسخونة على تغاير طبيعة
مؤثريهما كالماء الطبيعة لنحوهما كالنار والجواب ان الاستدلال على تغاير الماء والنار انما هو بتخلف اثر احدهما عن الآخر والا
لم يصح قطعا الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا الامرين كا ب مثلا كان مصدرا لا أو لما ليس آ ضرورة ان ب يصدق عليه
ليس آ والجواب انه منقوض بما اذا صدر عن الواحد الحقيقي آ فقط فانه يصدق عليه انه ليس هذا الواحد الحقيقي فيلزم
ان يكون شيء علة لنقيضه وهذا باطل قطعا والا يلزم اجتماع النقيضين والحل ان المحال هو صدور آ وعدم صدوره لا صدور آ او صدور ما يصدق
عليه ليس آ ولذا الطعن الفخر الرازي على الشيخ الرئيس حيث تمسك على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بهذا الدليل بان
العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلوب حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان اما الصابئية فهم
الذين يقولون الافلاك احياء ناطقة وهي المدبرة للعالم السفلي وهي المحدثة للامور الحادثة فينا فيجب علينا عبادتها وهو نعبد الله
تعالى والله تعالى اجل ان يكون معبود النا اما انها احياء ناطقة فلان كل ما يصدر عن الجسم لا بالقسر ولا بالعرض لا بد ان يكون
لقوة موجودة فيه والا فالاجسام كلها متساوية فان كان لها شعور بما يصدر عنها فهي القوة الحيوانية والا القوة الطبيعية واذا
عرفت ذلك فنقول حركة الفلك يستحيل ان يكون المباشر لها هو المفارق لان نسبة المفارق الى جميع الاجسام على السواء فلا بد ان يكون
من قوة في الفلك فاما ان تكون الحركة طبيعية او قسرية او ارادية الاول محال لانها تقتضي الهرب عن المهروب عنه بالطبع ويكون مطلوبا الخ
والحال ان كل نقطة تفرض حركة الفلك عنها فهي مطلوبة ايضا فلا يكون طبيعية والثاني ايضا كذلك لان القسرية لا تتصور بدون
الطبيعية فحيث لا طبيعة لا قسر فتعينت الارادية والارادية لا تتصور بدون الغاية والغرض وذلك الغرض اما العناية بالسافل او الاستكمال من العاليات
والاول باطل لان كل من فعل فعلا لاجل شيء آخر فذلك الفاعل اخص من المقصود كالغلام بالنسبة الى السيد فتعين الثاني والعاليات
لا يجوز ان تكون اجساما او جسمانية والا لزم حركة التابع مثل حركة المتبوع في جهة وسرعة ويجري الكلام في تحريك القوة المتبوعة كالكلام في تحريك
القوة التابعة فثبت ان حركة الفلك لاجل الاستكمال بالعاليات التي ليست باجسام ولا جسمانيا وليس ذلك هو الله تعالى لوحدته وحركات الافلاك مختلفة
فتعين ان تلك العاليات هي العقول بالجملة فقد ثبت من هنا ان الافلاك احياء مدركة لان الحركة الارادية المعللة بالاغراض لا تتصور بدون الحيوة
والادراك ويرد عليه اما على الاول انه اذا كان فعل المفارق بالاختيار يجوز ان يباشر بتحريك بعض الاجسام دون بعض وفي الثاني انه يجوز ان يكون
القوة الفلكية طبيعية مع كون المهروب عنه هو المطلوب بوجه كحركة المدحرجة النازلة لاجل طبيعتها ثم انها لا تعرض في مسافتها شيء
من الحدود والا وكانت الطبيعة موصلة اليه وعند حصول الوصول اليه كانت الطبيعة محركة عنه ويرد على كلامهم هذا امور كثيرة
اخر لكن لا من حيث انها توجب عدم شعور الافلاك فلذا اقتصرنا على هذا اما انها هي المحدثة للامور الحادثة عندهم فالفرقة التي منهم
قالت بان الله فاعل بالايجاب احتجت بان الحوادث الحادثة في عالمنا لا بد لها من مبادي فان كانت في تلك الاجسام العنصرية فاما
بالاختيار او بالطبع او بالقسر والاول باطل لانه لا بد لاختيار احد طرفي الممكن من مرجح فان كان ذلك المرجح ايضا اختياريا لزم التسلسل والا
يلزم الانتهاء الى ما ليس باختياري فيكون هو المبدأ وهكذا الثاني لان شيئا من القوى الطبيعية لا يفعل الا في ملاقاة الاجسام العناصر
المتفاعلة وتلك الملاقاة بين المتخالفة لا يمكن الا بالقاسر على الالتقاء فلا يكون حينئذ الطبيعة مبدءا اوليا وهكذا الثالث لانه
لا بد لانتهاء القسر الى الطبيعة او الارادة دفعا للتسلسل فاذا ثبت ان تلك الحوادث مستندة الى مبادي غير عنصرية ولا يجوز ان يكون
هذه الامور حادثة والا لزم التسلسل ولا بد ان يكون صدور تلك الحوادث من الامور القديمة مشروطا بالحركة المتجددة اجزاؤها
فيرد ذات بداية ونهاية لئلا يحتاج الى واسطة اخرى وهذه الحركة ليست الا حركة الفلك وتجدد اوضاعه فثبت اسناد الحوادث باسرها
الى حركات الافلاك والكواكب ويرد عليه ان مدار هذه الشبهة على نفي الفاعل المختار ونحن قد اثبتنا بحمد الله ذلك فيجوز ان يكون
المبدأ لكل حادث هو الفاعل المختار على ما هو المصلحة عنده تعالى على انا نقول على تقدير القول بايجابه تعالى ايضا لا يثبت مطلوبهم

ف فيلزم اجتماع النقيضين فانه صدر وليس آ معا ١٢

ف يعني يجوز ذلك الواحد الحقيقي ١٢

جواب عن كلام الصابئية

فانه سلمنا انه لابد من توسط حادث لايجاد امر حادث لكن لم لا يجوز ان يكون هذ الحادث غير الحركة الفلكية من صفة النفس او العقل حادثة بعد صفة اخرى وهكذا كما تقولون في الحركة ايضا وايضا لم لا يجوز ان يكون الواسطة حركة غير مستديرة ولا نسلم انه يجب لكل ماسوى المستديرة من الانتهاء الى السكون كما قالوا اما الصابية المعترفون بكون البارى تعالى فاعلا مختارا فاحتجوا في اسناد هذه الحوادث الى الكواكب والافلاك بدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا او عدما مع مواضعها في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واظهرها مانشاهده من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد و الاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الراس وبعدها وتوسطها فيما بينهما وبتاثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في توامين احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال ذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم على انه لا ينفي القدرة وانما مطلوبنا ههنا ذلك ونحن ان شاء الله تعالى سنثبت فيما بعد ان الواجب تعالى هو الصانع للعالم لا غيره اما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة وهم ثلث فرق وسياتي تفصيلها في مسئلة التوحيد ان شاء الله تعالى والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا نعم ان اريد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان حينئذ في واحد لكنه غير لازم وايضا نقول الخير ان اقدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز فلا يصلح للالوهية فيعارض خطابهم بخطابة احسن من ذلك مآلا واكثر اقناعا و احسن عبارة تحتج بها عليهم ما احتج به النبي صلى الله عليه وآله على الثنوية الذين اجتمعوا مع اهل اديان اخر عنده صلى الله عليه وآله حيث قال فخاطبهم ما الذي دعاكم الى ما علمتموه من هذا فقالوا لانا وجدنا العالم صنفين خيرا وشرا ووجدنا الخير ضد الشر فانكرنا ان يكون فاعل واحد يفعل الشيء وضده بل لكل واحد منهما فاعل الا ترى ان الثلج محال ان يسخن كما ان النار محال ان يبرد فاثبتنا لذلك صانعين قديمين ظلمة ونورا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله افلستم قد وجدتم سوادا وبياضا وحمرة وصفرة و خضرة وزرقة وكل واحد ضد لسائرها لاستحالة اجتماع اثنين منها في محل واحد كما كان الحر والبرد ضدين لاستحالة اجتماعهما في محل واحد قالوا نعم قال فهلا اثبتم بعدد كل لون صانعا قديما ليكون فاعل لكل ضد من هذه الالوان غير فاعل الضد الاخر قال فسكتوا ثم قال وكيف اختلط هذا النور والظلمة وهذا من طبعه الصعود وهذا من طبعه النزول ارأيتم لو ان رجلا اخذ شرقا يمشي اليه والاخر غربا اكان يجوز ان يلتقيا ما داما سائرين على وجههما قالوا لا قال فوجب ان لا يختلط النور بالظلمة لذهاب كل واحد منهما في غير جهة الاخر فكيف حدث هذا العالم من امتزاج ما هو محال ان يمتزج بل هما مدبران جميعا مخلوقان فقالوا استنظرنا في امورنا انتهى بعض الحديث وهذه الفرقة المحتجة لما مر لا خطا بهم من اهل الاسلام اما الذين خالفونا في تلك المسئلة من المليين فمنهم النظام ومتابعوه فانهم يقولون انه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل والجواب انه غايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينافي القدرة عليه ومنهم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما والجواب انها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا اما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف في العوارض لا ينافي التماثل في الماهية على انه لا ينافي القدرة بل انما ينافي الفعل ومنهم الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد بوجوده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على مراده والمقدر خلافه والجواب بان تساوي قدرة الله تعالى وقدرة العبد في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه

رد على الثنوية

له بطريق ضيائي من مبحث التوحيد ان تريبهم ان يكون العالم من امتزاج النور والظلمة ١٢

مذهب النظام

مذهب البلخي

الفصل الثالث فی علمه تعالی

الدلیل الاول

نوع عجز وذلك ینافی الالوهیة دون العبودیة **الفصل الثالث** فی انه تعالی عالم وهذا متفق علیه بین جمهور العقلاء والاستدلال علیه بوجوه الاول انه فاعل فعلا محکما متقنا وکل من کان کذلك فهو عالم اما الکبری فبالضرورة فان من رأی خطوطا ملیحة او سمع الفاظا فصیحة ینبئ عن معان دقیقة واغراض صحیحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغری فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فیها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحیوانات علی انتظام واحکام یحار فیه العقول والافهام ولا یفی بتفاصیلها الدفاتر والاقلام علی ما یشهد بذلك علم الهیئة وعلم التشریح وعلم الآثار العلویة والسفلیة وعلم الحیوان والنبات مع ان الانسان لم یؤت من العلم الا قلیلا ولم یجد الی ادراك اکثر عجائب المصنوعات سبیلا قال الصدوق رحمه الله علیه من الدلیل علی ان الله تعالی عالم ان الافعال المختلفة التقدیر المتضادة التدبیر المتفاوتة الصنعة لا یقع علی ما ینبغی ان یکون علیه من الحکمة ممن لا یعلمها ولا یستمر علی منهاج منتظم ممن یجهلها الا تری انه لا یصوغ قرطا یحکم صنعته ویضع کلا من دقیقه وجلیله موضعه من لا یعرف الصیاغة ولا ان ینظم کتابة یتبع کل حرف منها ما قبله من لا یعلم الکتابة والعالم الطف صنعة وابدع تقدیرا مما وصفناه فوقوعه من غیر عالم بکیفیته قبل وجوده ابعد واشد استحالة وتصدیق ذلك ما حدثنا به ابن عباس عن ابن قتیبة عن الفضل قال سمعت الرضا علیه السلم یقول فی دعائه سبحان من خلق الخلق بقدرته اتقن ما خلق بحکمته ووضع کل شئ منه موضعه بعلمه سبحان من یعلم خائنة الاعین وما تخفی الصدور ولیس کمثله شئ وهو السمیع البصیر فان قیل ان ارید الانتظام والاحکام من کل وجه بمعنی ان هذه الآثار مرتبة ترتیبا لا خلل فیه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحیث لا یتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها لیست کذلك فان الدنیا طافحة بالشرور والآفات وان ارید فی الجملة ومن بعض الوجوه فحل آثار المؤثرات من غیر العقلاء بل کلها کذلك فان تبرید الماء وتسخین النار ینتفع بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار علی لطائف الصنع وبدائع الترتیب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح علی وجه الکمال وان اشتمل بالعرض علی نوع من الخلل وجاز ان یکون فوقه ما هو اکمل والعلم بان مثل ذلك لم یصدر الا عن العالم ضروری سیما اذا تکرر وکثر لا یقال قد استدل جمع من العقلاء والحکماء بعجائب خلقة الحیوان وتکون تفاصیل الاعضاء الی قوة عدیم الشعور وسموها المصورة فکیف یصح دعوی البداهة لکبری القیاس المسطور اعنی کل فاعل فعلا محکما متقنا فهو عالم قلنا العل مرادهم ان المصورة بمنزلة الآلة والخالق انما هو الحکیم الخبیر واسناد الفعل الی الآلة شایع وعلی تقدیر التسلیم فخفاء الضروری علی بعض العقلاء جائز فان قیل قد یصدر عن الحیوانات العجم بالقصد والاختیار افعال متقنة محکمة فی ترتیب مساکنها وتدبیر معایشها کما للنحل والعنکبوت وکثیر من الوحوش والطیور علی ما هو فی الکتب مسطور وفیما بین الناس مشهور قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحیوانات فلم لا یجوز ان یکون فیها من العلم قدر ما یهتدی الی ذلك بان یخلقها الله تعالی عالمة بذلك او یلهمها هذا العلم حین ذلك الفعل فان قیل لا نسلم ان هذه الافعال المتقنة المحکمة من افعال الله تعالی فانه لم لا یجوز ان یوجب الباری موجودا یستند الیه تلك الافعال المتقنة قلنا المصنوع المدرك للکلیات والجزئیات القادر علی الممکنات الذی یوجدها علی اتم الاتقان والاحکام اتم دلیل علی ان صانعه ایضا کذلك والدلیل الثانی انه قد ثبت فیما سبق انه تعالی قادر فاعل بالقصد والاختیار ولا یتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وهذا الوجه اوثق من الاول کما لا یخفی واعلم ان کلا من هذین الوجهین لا یلائم الا مسلك المتکلمین لان الحکماء یقولون ان افعال الله تعالی غیر معللة بالاغراض فعلی هذا الافعال المحکمة والآثار المتقنة غیر دالة علی علمه تعالی علی ان تلك الافعال لیست مستندة عندهم الی الباری تعالی الا بالواسطة وقد عرفت انهم لا یقولون بقدرته تعالی فتامل والدلیل الثالث وهذا هو دلیل الحکماء ان الباری تعالی مجرد لامتناع کونه جسما او جسمانیا کما ستعرف فیه ان شاء الله تعالی وکل مجرد عالم لان کل مجرد یصح ان یکون معقولا لانه یکون بریا عن الشوائب المادیة وکل ما هو کذلك فشان ماهیته ان تکون معقولة لانها لا تحتاج الی عمل یعمل بها حتی تصیر معقولة فان لم یعقل کان ذلك من جهة العاقلة وکل ما یصح ان یکون معقولا یصح ان یکون معقولا مع غیره لان کل ما یصح ان یعقل فتعقل

الدلیل الثانی

الدلیل الثالث

طفح الاناء کمنع طفحا وطفوحا امتلأ وارتفع ١٢ ق

يمنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ولم يجر بهما من الامور التي المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل صح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج تصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة ويستعد اذ المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته تكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة الغير بحلوله فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل الحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال المحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود القائم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان القضية تستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما لحصول نفسه او لحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصلة له لا تغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل ويرد عليه امور الاول انه لم لا يجوز ان تكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى ممتنع ان يكون معقولا لغيره فلا يتم حينئذ قوله كل مجرد يصح ان يكون معقولا فلا يتم الدليل والثاني ان قوله كلما يصح ان يكون معقولا الخ انما يتم اذا كان التعقل والعلم بحصول الصورة في العقل وهذا ممنوع لم لا يجوز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة شيء في شيء او بارتسام بعضها في النفس وبعضها في مجرد اخر والثالث ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع والرابع ان صحة المقارنة المطلقة لا تستلزم صحة كل من المقارنة الخارجية والعقلية فانه يجوز ان يمتنع في فرد بحسب خصوصيته ما يصح في الطبيعة في الجملة الا ترى ان النطق والكتابة والضحك مما يصح في طبيعة الحيوان في الجملة والا لم يوجد في الانسان لا يصح في الفرس مثلا كيف ولو قلنا انه يلزم من صحة المقارنة المطلقة صحتها بجميع انحائها وبحسب جميع افرادها لزم من صحة المقارنة بحلوله مع امتناعه بذاته ان معقولا اخر يحل لمحل ثالث وهذا يستلزم عدم تمام الدليل مع ظهور فساده ايضا من ان الخارجية يجوز ان يكون من خصائص بعض المجردات ان يعقل المعقولات يمتنع عليه ان يعقل انه تعقلها دائما على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا والدليل الرابع انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه تعالى لانه غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ الجميع سواء كان بلا واسطة او بواسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انه لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر والمحضر عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه وايضا يرد عليه ان العلم بالعلة انما يستلزم العلم بالمعلول اذا كان العلم بالعلة بجميع صفاته ولوازمه الخارجية ولا يلزم من حضور الشيء عند نفسه حضوره بجميع صفاته ولوازمه والا لزم ان يكون كل احد منا عالما بكنه حقيقة نفسه وصفاته ولوازمه والامر ليس كذلك وقد يتمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة

قيد ورود تما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات يحصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال
كون المرسل عالما قال بعض الافاضل والتحقيق ان الله سبحانه اذا اظهر المعجزة على طبق دعوى الرسل فبمشاهدة المعجزة يحصل العلم بانه
تعالى عالم بذاته وبرسله ومعجزاته وبدعوى رسالته ويحصل العلم بالبداهة بكون الرسل صادقا في دعواه فبعد صدق الرسول
يمكن اثبات عموم علمه تعالى واحاطته بكل شيء من الصغير والكبير بنصوص الكتاب المنزل على الرسول وبنصوص احاديث الرسول ولا
يلزم منه دور وينبغي ان نذكر لما نحن فيه مثالا وهو ان ملكا من الملوك اذا كان جالسا على سريره في معسكره فقام رجل من بين العسكر
فقال ايها الناس اعلموا اني وزير هذا الملك فيجب عليكم متابعتي ثم قال للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي قم من مجلسك ثم اقعد
حتى يعرف الناس صدق دعواي فقام الملك عند مقالته وجلس فيحصل العلم لجميع العسكر بصدقه ووجوب متابعته بالبداهة
وكذا الرسول اذا ادعى الرسالة واظهر الله المعجزة على يديه على طبق دعواه علمنا بالبداهة صدقه من غير احتياج الى فكر ونظر بعد ثبوت
عدل الله وحكمته سبحانه انتهى ولا يخفى عليك وهنه فان مجرد ظهور خرق العادة مقارنا بدعوى النبوة لا يدل على صدقه الا اذا ثبت
قبل ذلك وجود الصانع القادر العليم الذي لا يجوز عليه القبيح لان ظهور خرق العادة بدون تقدم ثبوت ما قلنا يحتمل ان
يكون ظهور خرق العادة بمجرد خصوصية نفس المدعي او بحسب الاتفاق او من قبل الشيطان ونحو ذلك بخلاف تقدم ثبوت الامور
المسطورة فانه يقبح على العليم القدير عدم اقدار المدعي وغيره على اظهار خرق العادة لقبح تصديق الكاذب ووجوب اللطف عليه
تعالى والمثال المسطور لا يطابق الممثل له لتقدم ثبوت وجود الملك وكونه عالما وسامعا لما قال المدعي للوزارة وقطعية كون القيام
المسطور فعلا للملك وكل هذا مفقود فيما نحن فيه على الفرض المتقدم ولذا ترى المحققين مثل القوشجي وشارح المقاصد قالوا
ان القول بعدم توقف ثبوت النبوة على تصديق [illegible] المنكرين لعلمه تعالى فمنها ان العلم
نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين [illegible] بل العلم عبارة عن مبدء
الانكشاف وهذا لا يقتضي التغاير بحسب المصداق ومنها انه لا يجوز انه تعالى يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة
مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صورة الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات
الاحدية من كل وجه والجواب ان علمه تعالى ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحصول الاشياء انفسها عنده كما قالوا
وسيأتي ما يتعلق بذلك ومنها انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم
خرج فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى
والثاني يوجب الجهل وكل واحد منهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب ان التغير في الصورة المذكورة انما هو في
المعلوم وهو لا يوجب التغير في العالم اما المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية والجواب ان ادراك المتشكلات انما
يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم بحصول الصورة لا اذا كان بحضورها واعلم رحمك الله تعالى ان من اقوى الشبهات واصعب
المعضلات هو ان يقال ان العلم اما حصولي واما حضوري [illegible] يقتضي ان يكون العالم محلا للصورة والحضوري
يقتضي وجود المعلوم وعلى كلا التقديرين يلزم [illegible] ذاته تعالى او في صفاته ولا يجوز ايضا
ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا ولا يجوز ايضا ان يكون محلا للتغير بالنسبة الى ذاته بسبب حصول الصور الجزئية ولا يجوز جهله
بحال وان فرضنا عدم كل شيء ما عداه تعالى ولصعوبة هذه الشبهة وغموضها زلت اقدام كثير من العلماء حتى الشيخ
الرئيس ومن تبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب حتى سمي اتباع الرواقيين ومن تبعهم في نفي العلم الا ما [illegible] على الايجاد
فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هكذا فكيف حال امثال هؤلاء
من اهل البدع والاهواء ولاجل ما ذكرنا من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة [illegible] الشيء من الموجود

غير ذاته تعالى وصفاته التي عين ذاته كما ان منهم من نفى علمه بشيء اصلا بناء على ان العلم عندهم اما اضافة بين العالم والمعلوم ولا اضافة بين الشيء ونفسه كما اوما ناسابقا او صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا واذا كان الحال على ذلك المنوال فلا باس في اطلاق عنان القلم في مضمار تفاصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء واظهار فسادها وما هو التحقيق والصواب في هذا الباب ليظهر انه لا عاصم الا من عصمه الله تعالى وهو المعصومون المكرمون واتباعهم المومنون فنقول الاول مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قاله المعتزلة وهذا القول سخيف جدا ومخالف لسائر المتكلمين والحكماء قال المحقق الطوسي الثبوت يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله انتهى كيف ومنشاء هذا القول انا نحكم حكما جازما بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فنعلم ان المعدوم ثابت وان كان معدوما فلو تم هذا لدل على ان الممتنع ثابت ايضا لصدق قولنا قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع والمحال انهم لا يقولون به والحق ان قولنا ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ليس بكلي كما سبق على انا نقول يلزم افتقار الواجب في علمه الى غيره وهذا باطل والثاني ما ذهب اليه الافلاطونيون من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانما علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها ولا يخفى وهنه لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متاخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذاتها فكيف يكون هي بعينها علمه تعالى بالاشياء في الازل الازال وايضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ينقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بها قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء بل يستفاد علمه بها منها الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة له وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين اعظم تلامذة المعلم الاول وسخافة هذا القول بمرتبة بالغ في رده وتزييفه الشيخ الرئيس وكل من تاخر عنه كما يظهر من الشفاء وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وكتب الشيخ الاشراقي وتحصيل بهمنيار وغيرهم الرابع مذهب توابع المشائين وهم ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس وكثير من المتاخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي وتقرير هذا المذهب على ما قال بعض المحققين من المتفلسفين هو ان الصور المعقولة قد يستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من السماء وهيئاتها واشكالها الخارجية بالحس والرصد صورتها العقلية وقد لا يكون الصورة المعقولة ماخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشاءها البناء اولا في ذهنه بقوة خيالية ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليس وجودها العقلي ماخوذا من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي فنسبة جميع الامور في هذا العالم اليه تعالى نسبة الصانع المختار الى مصنوعه ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كان تام النفس بكونه متمكنا بتصوره ونقش صنعه نضيفه في الخارج فصدور الاشياء في الخارج عن الباري جل اسمه بانها عقلت او لا فصدرت وتعقله تعالى اياها ليست بانها وجدت فعقلت لان صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصلي فلو لم تكن ايضا موجودة بوجود علمي غير اصلي لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق بين ذات العالم او صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم باجزائه في الازل والا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي فذلك اما بان تكون منفصلة عن الواجب تعالى فيلزم المثل الافلاطونية واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محال او بان تكون زائدة على ذاته لكنها فيها مرتسمة وهذا هو المطلوب واورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضا صفة ذات

الاول مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة

الثاني ما ذهب اليه الافلاطونيون في علمه تعالى

الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور العقلية

الرابع ما ذهب اليه توابع المشائين

اضافة تتعلق بالمقدورات ولا شك ان قدرة الله شاملة لجميع الاشياء مبدعها وكائنها اذا الكل صادرة عنه اما بواسطة او بغير
واسطة فلا بد ان يكون للمكونات وجود في الازل باعيانها لا بصورها العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية
لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر النقض لجريان الدليل وتخلف المدلول واجاب عنه المحقق صدر الدين صاحب الاسفار بان القدرة
وان سلم جريان الدليل فيها وان حكم بحكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدرة الازلية اذ كما لا يلزم
في العلم وجود المعلوم بعينه الخارجي بل يكفي وجود صورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجي بل وجود صورته
وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم كذلك مقدور وصادر عنه تعالى كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته
بان تلك الصور كما انها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه تعالى وهو في محله واورد ابو البركات البغدادي بانه لم لا يجوز ان يكون علمه
انفعاليا لا يقال انه لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته لانه منقوض بكونه فاعلا للاشياء فان فاعليته
لا يتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام
باطل فكذا ما قاله واجيب بان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد تطلق ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة عن وجود الطرفين
بلا شك وقد تطلق ويراد مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له تعالى الا باعتبار
مباديها المتقدمة على الاضافة ففاعليته تعالى الحقيقية لا تتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها ولا الزم الدور فوان
ذلك في علمه ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن القادحين في هذا المذهب اشد قدح صاحب المطارحات حيث
قال فوطهم ان ذاته محل لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما يذكرونه ليظن الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان لا انفعال لا يقال
الا عند تجدد كما يفهم من مقولة ان ينفعل ولا يغنيهم فانه وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد
جهة الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل بجهة والقبول باخرى ثم كيف يتقيد عاقل بان ذاتا تكون محلا لاعراض ولا يتصف بها وقد
تقررت فيها وهل كان اتصاف الماهيات بصفاتها الا لانها كانت محلا لها واجيب بان ما ذكره حق وصدق من عدم تكثر
الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال التجددي الاستعدادي دون اجتماع الايجاب ومطلق القبول
فان المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده للمعروض كما هو شان الاعراض فحيثية
صدور مثل هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه لانه لم يوجب معلولا وجوده هذا الوجود تقول لم
به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطي فاذن لو كان خلل في كون اوائل الصوادر عنه تعالى اعراضا لكان سبيل الخلل سبيل
اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم الماهيات البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها غير
مستند الا الى تلك الماهيات لا الى جاعلها فهل هي الا فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل الخ تعريض
على بهمنيار حيث قال في التحصيل انه تعالى وان كانت محلا لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها وما يتبعه اراد به
فان كثيرا ما يطلق لفظ الاتصاف انما هو في الاعراض التي يتاثر منها الموضوع ويصير بحال لم تكن هو في ذاته عليها كالجسمية والسواد
والطعم وسائر الاعراض كالنفس اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول له
الاحوال والاثار الصادرة عنه له من جهة الفاعلية والايجاب كذا الاضافات العارضة له الى المعلولات المتاخرة عنه فان اريد
من الاتصاف مطلق المعروضية والملحوقية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا مشاحة في تخصيصه ههنا على انه يلزم
ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم اقول ولا يخفى عليك ما في
هذا الجواب من الضعف اما اولا فلانا نعلم بداهة ان حيثية كون الشيء محلا وقابلا لصفة مغايرة لحيثية كونه فاعلا لها ومفيضا
اياها ولا نفرق بين هذا وبين كون الشيء معالجا ومستعلجا وفاعلا لزيد وفاعلا لعمرو وكون الشيء ممكنا وواجبا بالغير وغير

وقد اطبقوا على اقتضاء الامور المذكورة تغاير الجهتين فكيف يسوغ لهم في صورة كون الشئ قابلا وفاعلا انكار لزوم تغاير الجهتين اما لوازم الماهيات البسيطة فلا نقض بها على من لا يقول باستنادها الى الماهيات اما اصحاب المطارحات فلهم ان يجيب ان كل ماهية بسيطة غير الواجب تعالى لها جهتان جهة الوجوب بالغير وجهة الامكان او جهة المعلولية وجهة العلية ونحوها فيمكن ان تكون قابلة من جهة وفاعلة من جهة كالعقل الاول فانهم يقولون انه علة للعقل الثاني من جهة الوجوب وللفلك الاعظم من جهة الامكان اما الواجب تعالى فصفاته عين ذاته فلا تعدد فيه اصلا واما ثانيا فلانه لا شك في ان المتبادر من الانضاف هو ما فهم الشيخ المسطور في التعريض بمحل آخر وما اورد الشيخ المزبور على هذا المذهب بانه اذا لم يكن تعقله تعالى زائدا على ذاته وليس ذاته الا ذاته وسلب المادة كما يعرفون به فيكون مبدأ الصورة في ذاته اما ان يكون على ما يقال انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن ماهيته فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلزومه متوقف على لزوم لازمه فبطل قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم اللازم ودفعه المحقق صدر الدين بان هذا يشبه المواخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تعالى بذاته علة لعلمه بلازمه ليس يقتضي ان يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكره من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع وان كان لزومه بتوسط هذا العلم وان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصور العلمية الحاصلة في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تعالى بتلك الاشياء فتكون هي من لوازم لوازمه تعالى بل هي عين لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في الماهية والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها انتهى اقول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلفات الباردة التي لا تسمن ولا تغني من جوع فان قولهم علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته انما هو مذكور في كلامهم لاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات وحاصل قولهم ان سائر الموجودات لما كانت معلولة للواجب تعالى ومن لوازمه كان علمه تعالى بذاته مستلزما للعلم بسائر الممكنات فانه تقرر في موضعه ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول لكان اللزوم بينهما ولا شك ان هذا انما يصح اذا كان اللزوم بين اللازم والملزوم متحققا قبل العلم باللازم ولا يكفي ههنا ان يكون هذا اللازم لازما للعلم اللازم لذات الملزوم لتقدم الملزوم على اللازم فلو كان كلا الامرين صحيحين لزم تقدم الشئ على نفسه ثم قال الشيخ المسطور واما ان يقال ان حصول صورة في ذاته متقدم على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصورة المقارنة ما وجد اللازم المباين فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة للوازم المباينة بل هي مع صورة واورد عليه صدر الدين بانهم يلتزمون ذلك ولا ينسد بذلك اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا في هذا المسلك بل للسالك الى اثباته واثبات كثرته مسالك متعددة انتهى اقول مقصود الشيخ الايراد على ما هو المقرر عندهم وعلى ما هو معلوم من مذهبهم وتوجيه الكلام بما لا يرضى قائله ساقط عن محل الاعتبار ثم قال هذا المحقق مرد الكلام وثانيا ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية وليس كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي معلول كان بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب اقول هذا الكلام لا دخل له اصلا في هذا المقام مع انه اذا تكثرت الجهات امكن صدور المعلولات كيف كانت الجهات كما هو مقتضى كلامهم وقد اورد هذا الشيخ المسطور ايرادات كثيرة على ذلك المنوال على هذا المذهب وذب عنه هذا المحقق بامثال تلك التكلفات الباردة خوفا للاملال تركنا ذكرها ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور المحقق الطوسي في شرح الاشارات فانه قال التصدي للتبيين مفاسد القول باثبات الصور في ذاته تعالى ممن اندراجه في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا

تماما بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه
تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني واجاب عنه صدر الدين بان الزامه المفسدة الاولى من كون ذات البارى على
التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان اراد بالقبول مطلق العروض اللزومي فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا و
قابلا الا ان يراد به الانفعال التجددي او كون العارض مايزيد المعروض كمالا وفضلا في عروضه فيكون المستفيد اشرف من
ذاته وانور وافضل وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان لزومه غير بين ولا مبين والعجب ان الشيخ ممن ذكر
في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة ان جهتي الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة ولا متعددة منها قوله
ان كانت الصفات عارضة لذات الله تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب خارج فيكون واجب الوجود قابلا له لا يصح ذلك
فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون
تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق
بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة
الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل
فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة
فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى اما التفصي من لزوم اتصافه تعالى بصفات حقيقية فبان تلك الصور العقلية ليست صفات
كمالية له بل هي معلولات لذاته بعد تمامه وكماله وصفا وذاتا اذ هي في مرتبة متاخرة عن ذاته وصفاته عن الله تعالى وان كان محلا
لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علوه الاول ومجده كما ذكره تعقله للاشياء بل بان تفيض عنه
الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله واللوازم
التي هي معقولات لله تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو
بعينه كونه مبدأ اللوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا
لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انه توجد له فاذا وصف بانه
يفعل هذا فانه يوصف بانه يصدر عنه لا لانه محلها انتهى اما انتفاء الكثرة في ذاته تعالى فلان نفيها الشيخ في عدة مواضع من كتبه كالتعليقات
وغيرها ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا ينثلم بها وحدة الذات اقول معناه
انه كما ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح وحدته وبساطته لكونها صادرة على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك
معلولاته المفصلة المتكثرة انما ترتب عنه على وجه لا ينثلم بها الوحدة الحقة فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية
الذات اذ الترتيب مما يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدء كل فيض وجود
وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو نيال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة
الى ذاته فهو الكل في وحدة واما عن استيجاب كون المعلول الاول غير مباين لذاته فان اراد بعدم مباينته له تعالى حلول صورته
في ذات الواجب تعالى فهو عين محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الرباني بالصور المرتكزة في ذاته وان اراد به
كون صورته عين الواجب بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول
الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل وهو مستحيل فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي

من ان هذه الصورة المعقولة نفس وجودها عنه ونفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الاخرى فهي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وحاصل ما ذكره ان الصورة الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها الى صورة عقلية سابقة عليها واما اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صورة اخرى عقلية بل ايجادها عين العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم آخر سابق عليها انتهى كلام صدر الدين اقول ولا يخفى عليك ما في هذه الاجوبة من الوهن والضعف اما اولا فلان كلام الفلاسفة صريح في مواضع متعددة بان الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه لا تغاير فيه اصلا ولو بحسب الجهات الا ترى الى قولهم ان البسيط لا يصدر عنه امران لانه لو صدر عنه امران فكونه مصدرا للاحد منهما غير كونه مصدرا للآخر فهما ان كانا داخلين فيكان مركبا وان كانا خارجين كان مصدرا لهما وهكذا قولهم ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا معا لشئ واحد لان اعتبار كونه فاعلا غير اعتبار كونه قابلا ضرورة انه بالاعتبار الاول مفيد وبالثاني مستفيد ونحو ذلك فانه ينادي على بطلان تعدد الجهتين في الواجب تعالى عموما وامتناع تعدد جهة القابلية وان كانت باعتبار المحلية والفاعلية خصوصا ان مقصود المحقق انه على مذهب الشيخ يلزم كون الواجب تعالى فاعلا وقابلا معا وهذا باطل على قاعدتهم واما بطلانه بحسب الشرع فهو اظهر من الشمس فسقط عن محل الاعتبار عند الحكماء والمتكلمين معا اما العبارة التي نقل عن الشيخ فالجواب عنها ان من يورد على مسلكه لا يعتني بكلامه والعقل كما يحكم باقتضاء القابلية بمعنى الاستعداد المادة كذا يحكم باقتضاء القابلية بمعنى كون الشئ محلا وجود المبداء ومعلوم على طورهم ان البسيط المحض لا يصلح ان يكون مبدءا لامرين متغايرين اي الفاعلية والقابلية وهذا ظاهر واما ثانيا فان قوله ان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية الخ فكلام جرى منه تقليدا للشيخ وتلميذه بدون ان يكون محصل عنده معناه واظهارا عند مريديه انه قد فاز درجة الحكماء الفلاسفة وانه لا يفهم احد معنى كلامه اما نحن معاشر الامامية المتشرعة فلا نحتشم عنهم وعن شانهم ونقول ما هو الحق والصواب وان كان مخالفا لكل المرتاب الذي لا يؤمن بيوم الحساب ولا بما في الكتاب واي عاقل منصف يفرق بين الصور العلمية القائمة بنا وبين الصور العلمية القائمة بالواجب تعالى بان احدهما صفة للمحل دون الاخرى اما قوله ليس علو الاول ومجده كما ذكره تعقله للاشياء الخ فغير محصل المعنى فان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص بداهة قوله بل بان تفيض عنه الاشياء معقولة هذا ايضا كما ترى فان الفاعل اذا كان مختارا لا بد له في الافعال من سبق العلم وان كان موجبا يصدر عنه المعلول لا عن شعور واما ثالثا فلانه قد شاع وذاع ان التكثر عند الحكماء ممتنع في الواحد الحقيقي الواجب تعالى سواء كان بحسب الذات او بحسب الصفات ولذا قالوا بعينية الصفات في الواجب تعالى فالقول بان التكثر بحسب كون الواجب تعالى محلا للصور العلمية الغير المتناهية لا يقدح في وحدته خلاف ما عليه تقريرات الحكماء اما صدور الموجودات عنه تعالى بالواسطة او بدون الواسطة فليس هذا التكثر بحسب الذات وبحسب الصفات فالقياس عليه قياس مع الفارق واما رابعا فلان مراد المحقق من قوله بان المعلول الاول الخ ان القول باثبات الصور في ذاته قول بان المعلول الاول غير مباين له لانه تعالى في هذا خلاف ما عليه الحكماء من ان المعلول الاول عقل مباين عن الواجب بالجملة ما اورده المحقق عليه الرحمة على ابي علي بن سينا واخرابه ظاهر الورود كمال الظهور والتكلفات التي ارتكبهما هذا الفاضل الشيرازي لدفع ما اورده المحقق تكلفات باردة صدرت منه اظهارا للمزيد فضله على من تقدمه ومن جملة ما اورد على المشائين ما اورده صاحب المطارحات من انه يلزم على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلي ان يكون ذاته منفعلة عن الصورة الاولى اذ هي علة استكماله تعالى بحصول الصورة الثانية لا يقال الصور وان كانت في ذاته فليست كمالا له لانا نقول هي من حيث كونها في ذاته لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته بالقوة نقص لذاته وانتفاء القوة انما يكون بوجودها فيكون وجودها كمالا له ومزيل النقص مكمل فالصور السابقة تكون مكملة وذاته مستكملة فالمكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شئ هذا حاصل عبارته كما نقله الفاضل صدر الدين واورد عليه هذا الفاضل بوجهين الاول انه منقوض بصدور الموجودات الخارجية عنه لاجراء خلاصة الدليل بعينه فيه والثاني فلان امكان المعلول في ذاته لا ينافي ايجاب العلة اياها فنقول فعلية تلك الصور من

جهة المبدء ووجوبها مترتبة على وجوبه وليس هناك نقص فلا قوة اصلا ولا لتلك الاشياء امكان من جهة المنسوبية الى مبدئها الاعلى والانفعال
انما يلزم لو استفاد امر متحصل الى معقول اخر كما في العلوم النفسانية او تفيض معقولا على ذاته من غيره كما في علوم المبادي واما اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما
في لوازم الماهيات فلا يلزم من الانفعال شيء اصلا انتهى ولا يخفى عليك ان النقض بصدور الموجودات غير متوجه لانها ليست بصفات الله تعالى قائمة بذاته بخلاف
الصور القائمة به تعالى فانها كالصور العلمية القائمة بنا في كونها كمالا للمحل لكونها علما له واما الايراد الثاني فمن قبيل النزاع اللفظي ولا اشك
في لزوم الاستكمال بالغير اللهم الا ان يلتزم ان الاستكمال بالغير لا باس به اذا كان الغير ايضا من صفات كماله وما ذكره العلامة
الخفري ردا على انكسيمانس الملطي القايل بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى بعد نقل كلام منه كما في بعض مصنفات الفاضل المسطو
اولا ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المقدم او لا فعلى الاول العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية
فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد بعينه وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهذا
قول مستشنع كما ذكره ذلك الملطي وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية
فلا بد لها من صور اخر للعلم والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون واجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا لها
والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها ومحلا لها لكونه غير متاثر عنها قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء ايضا في ان علم
واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان
الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي غير تابع للتاثير والحق تحققه كما مر واورد عليه الفاضل الشيرازي بوجوه
الاول ان العلم الاجمالي الكمالي غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى الا عند من يجعل علمه تعالى بالاشياء الخارجية
مجرد الاضافة الاشراقية الوجودية اليها والقائلون بها طائفة اخرى يجعلون موجودية الاشياء في الخارج المنسوبة الى جاعلها
وقيومها مناط معقوليتها له او لا ترى ان الشيخ الرئيس وغيره كبهمنيار واتباعه مع اثباتهم العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى
لا يكتفون في صدور الموجود الخارجي عنه تعالى بل يثبتون له الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود الخارجي عنه تعالى بلا امتياز سابق عنده واراده متقدمة
في منزلتنا انه قد سبق علمه تعالى بتلك الصور القائمة به تعالى عين ايجاده لها بلا تخلل والعلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة في صدوره عن الفاعل الى علم
زائد على السابق تفصيلي به فلا يتاتى قوله وهذا قول بان الله ابدع الاشياء لا يعلمها الثالث ان قوله هذه الصور اما جواهر
او اعراض الخ غير متوجه فان جواهرها جواهر لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية فلا يستدعي العلم بها
صورة اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا تتاثر عنها ولا تنفعل بها كما سبق تفسيره الرابع
ان استدلاله على ان علم الباري بهذه الصور ليس علما كماليا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى
بتلك الصور عين فيضانها عنه معقولة لا انه تابع لذلك وان كان مراده ان نفس تلك الصور ليست كمالا له فنقول ومن الذي
انكر هذا فان الفلاسفة القائلين بالصور في علمه تعالى ينادون ان وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالا له بل كماله انه يتبع
عقله لذاته كذا يتبع عقله للاشياء الخارجية عن ذاته والخامس ان قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور
المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بقادح فيما هم بصدده اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في الصور بل
يثبتون للباري علما كماليا هو عين ذاته وهو العقل البسيط هو مبدء المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ الرئيس في كتاب
النفس من الشفاء وكيف انكر احد من معتبري الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت
عينية او ذهنية انتهى فهذه خمسة ايرادات اوردها على العلامة الخفري وظني انها غير موجهة اما الاول فلان كلام الخفري
صريح في ان مراده انه لو كان صدور الصور العلمية بالعلم المقدم لزم القول باكتفائه في العلم بالموجودات العينية لانه لا شك في
ان تلك الصور المفصلة متباينة الحقيقة متفاوتة الهوية كالموجودات العينية فلا وجه في كونه كافيا في الفيضان الاول

دون الثاني واما الثاني فانه لاشك في انه على هذا القول يلزم ابداعه تعالى الاشياء بدون تقدم علم فان كان هذا ايضا
مستشنعا لزم ما الزم العلامة الخضري وان كان ليس بمستشنع فلا ضرورة بارتكاب القول بالصور فانه حينئذ يتجه
القول بان ايجاد العالم هو العلم ولا علم له تعالى سواه نعوذ بالله من ذلك اما الثالث فلان غرض العلامة ان هذه الصور
ان كانت قائمة بالواجب تعالى لزم كونه تعالى محلا لها وان كانت تلك الصور جواهر عينية ولم تكن قائمة فلابد لها من صور اخر للعلم اما
الرابع فلان مقصود الخفري ان العلم الكمالي للواجب تعالى ينبغي ان يكون مقدما على جميع معلولاته كذاته تعالى وصفاته الذاتية
فلا يكون العلم الذي هو عين الصور القائمة بالواجب تعالى كمالا له وهذا وارد لا محيص عنه كما لا يخفى اما الخامس فلان العلم
الاجمالي الذي لم يكن منشأ لتميز المعلومات في انفسها عند العالم ليس بعلم في الحقيقة وانما ارتكبوا به حذرا عن التشنيع ثم
قال هذا الفاضل الشيرازي فصل في تحقيق الحق في هذا المقام واظهار ما نجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في
ذاته تعالى وليعلم اولا انه لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكروه في اثباتها من الاصول والمقدمات ولا في وجوب ان يكون تلك
الصور المعقولة لوازم ذاته ولا في كونها قائمة بذاته غير مباينة عن ذاته انما الخلاف لنا معهم في جعل تلك الصور اعراضا وفي ان وجودها وجود ذهني ولولا
تصريحاتهم بانها اعراض لامكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا ولا يبعد ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث ان كلمات الفلاسفة القائلين بالصور
كالشيخ الرئيس وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع ماثورات اقوالهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الذي نعتقده في ابطال هذا
الراي امور الاول ان لوازم الاشياء على ثلثة اقسام لازم ذهني كالكلية لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجي كالحرارة للنار والحركة
للفلك ولازم للمهية كالزوجية للاربعة ثم يجب ان يعلم ان لازم المهية كما انه تابع لها في اصل المهية كذلك تابع لها في نحوي الوجود الذهني
للذهني والخارجي للخارجي فاذن امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجي وللآخر وجود ذهني وبالعكس اذا تمهد هذا فنقول لوازم
الاول ان كانت من قبيل اللازم الخارجي فلابد ان يكون كملزومها موجودة خارجية وكذلك لو فرض انها من لوازم المهية فان
ماهية الاول عين انيته سواء قلنا ان لا مهية له اصلا او قلنا ان مهيته عين انيته ووجوده على اختلاف الاصطلاحين فاذن
هذه اللوازم يجب ان تكون وجوداتها العينية لازمة له تعالى فجواهرها لا محالة يجب ان لا يكون اعراضا ولا جواهر ذهنية بل
جواهر عقلية خارجية فاذن بطل القول بارتسام الصورة الذهنية في ذات الاول تعالى بنفي الكلام في تحقيق الامر ههنا بان
الذات القائمة بانفسها كيف امكن ان تكون من اللوازم للشيء التي لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك الثاني ان
قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ليس المراد من العلم
التام بالعلة العلم بماهية العلة الا فيما يكون مجرد المهية سببا للمعلول كما في لوازم المهيات بمعنى الكليات الطبيعية ولا المراد منه
العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم باضافة العلية لانه على هذين الوجهين يكون العلمان اي العلم
بالعلة والعلم بالمعلول حاصلان معا لا تقدم لاحدهما على الآخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات علم الباري بما سواه من
جهة علمه بذاته فاذن المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي تكون العلة علة وليس هي الا نحو خاص من الوجود
وقد بين فيما سلف من الكلام ان الجاعلية والمجعولية انما هي بين الوجودات لا المهيات وبين ايضا ان العلم بانحاء الوجودات لا يمكن
الا ان يحصل بحضورها وشهودها باعيانها لا بصورها واشباحها وذلك غير ممكن الا من جهة الايجاد او من جهة العلية
والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب
وان مجعولاته الصادرة منه انما هي انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك
الوجودات فلابد ان يكون المعلوم عين تلك الوجودات فمجعولاته بعينه معلوماته فهي بعينها علومه التفصيلية لا مجالة وهي تابعة للعلم
الكمالي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس وانما سميناها هذه الوجودات علما له تعالى باعتبار

انها من لوازم علمه بذاته وان اصطلح احد بان يسمى تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علوما باعتبار وجوداتها ومجعولات له تعالى باعتبار ماهيتها المغايرة للوجود لكان حسنا للمحافظة على الفرق بين ما هو صفة للبارى تعالى وما هو فعل له فان العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل ما يؤثر في غيره بما هو غيره والماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى واما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه والثالث قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضا بالبرهان الذي يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو ان كلما اقدم صدورا من المبدأ الاول فهو اشرف ذاتا واقوى وجودا وعلى اثبات الصور المرتسمة في ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة الحقة اذ لا شبهة في ان الاعراض ايا ما كانت هي اخس وادون منزلة من الجواهر اي جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسايط في الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته فما اشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة في عالم الربوبي والصقع الالهي خسيسة ضعيفة الوجود والتي يطابقها ويوازيها من العالم الامكاني جواهر والفعل بالفعل والقوة بالقوة تكون اشرف وجودا واعلى مرتبة وهذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان هكذا قال الفاضل الشيرازي في الاسفار ولما نظرنا في شرح الهداية الحكمة وجدنا فيه زيادة توضيح وبيان بنسبة ما نقلنا عن الاسفار اردنا ان نذكره ايضا لكن لما املنا تجنبنا الاعتراض على الذكر خوفا للتطويل الممل الذي لا طائل تحته وقال بعد اتمام الايرادات التي اراد ذكرها في الشرح المسطور هكذا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما ذكرنا في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم المدركات في ذاته تعالى قول فاسد ومعتقد ردي ورأي سخيف وتجاسر في حق المبدأ الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك وعلى علوا كبيرا والتحقيق في كيفية علم الله تعالى على وجه الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردناه في [illegible] فامنه وكتاب المبدأ والمعاد ولعمري ان ادراك حق في هذا الامر الجليل على الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية متبرئا عن المنافيات ومنزها عن [illegible] لجدير بان في اعلى طبقات القوى الفكرية وهو [illegible] الحكمية [illegible] الحقة قل من اهتدى لمنهجه سبيلا ولم ير [illegible] قدمه فيه وها هذا الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ونباهة ذكره ومراقبته العلوم وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء كيف زل قدمه وضل عقله حتى رضيت نفسه بتجويز ارتسام الحقائق في ذاته تعالى وتسويغ كون مبدعاته واوائل مفطوراته امورا ذهنية ضعيفة الوجود من معلولاته [illegible] في الوجود وكون [illegible] وجد بواسطتها اقوى تحصلا واكثر تقوما و [illegible] استقلالا

الخامس مذهب صاحب الاشراق وحيث كان حقيقة هذا المذهب لا تنكشف الا بما [illegible] التفصيل والفاضل الشيرازي قد فصل حق التفصيل فناسب المقام ذكر كلامه بعينه تقليلا للمؤنة فقال فصل في حال مذهب من كان يرى ان علمه تعالى بالاشياء هو بالاضافة اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعالى على قاعدة الاشراق وكان [illegible] فيها [illegible] من الزمان الى ان جاء الحق واهدى الى سبيله [illegible] ومبنى تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لاشراقه عليها [illegible] واما كالجواهر والاعراض الخارجية او متعلقاتها التي هي مواضع الشعور بالاشياء مستمرة كما هو في المدبرات العلوية الفلكية عقولها ونفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه عنده محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء [illegible] ولعل [illegible] يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته ايضا نفس قدرته فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها له يعقله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء بها تصحيح الاضافات [illegible] الحضورية [illegible] واحدة عند التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه في علم الله تعالى عنده ليس بصورة [illegible] بالمشاهدة الحضورية [illegible] الادراك للغير ايضا عنده على التسلط النوري [illegible]

مذهب صاحب الاشراق في علمه تعالى

والحضور الاستناری للمدرك فادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل مالها تصرف فيه من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية فبقدر تسلطها واشراقها على شئ منها يكون قوة ادراكها له وليس ادراكها لشئ بصورة زائدة عليه ولو كان ادراكها قواها وخيالها وغيرها بصورة اخرى مرتسمة فی ذاتها اذ كل صورة ترتسم فی ذات النفس فهی كلية وان تخصصت الف تخصيص فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها الكثرة فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلی ومستعملة لقوی كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية والنفس تستخدم المتفكرة فی تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتی تنتزع الكليات من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم تكن للقوة الجزئية سبيل الی مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها فان المنطبع فی محل وجوده فی نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجوده لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوی الباطنة وان لم يجد آثارها فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوی الجسمانية سبيل الی ادراك نفسه وادراك القوی الباطنة فكذا سائر المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوی الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هی النفس الناطقة بنفس تلك الامور وذلك لاشراقها وتسلطها علی هذه الامور مع كونها فی ذاتها نورا لذاتها وكل ما هو نور لنفسه وله تسلط علی غيره كان مدركا لذاته ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فبمحض كونه نورا اذ النور يلزمه الظهور بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافة اليه وكلما كان الشئ اشد نورية واقوی تسلطا علی الغير كان ادراكه لغيره اشد واقوی واشد الذوات نورية هو الحق جل ذكره واقوی انحاء التسلط هو الابداع المطلق والتأثير بلا شركة وليس للنفس بالقياس الی هذا البدن الطبيعی وقواه الا التحريك وضرب من الفاعلية الغير التامة كما بين فی موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها له ولما فيه من الغاية وليس كذلك لما ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس فی النورية والتسلط فكلما كانت نوريتها اشد وتسلطها علی البدن اقوی كان ادراكها اقوی اذا كان حضور البدن لها اتم ولو كانت ذات تسلط علی غير بدنها تسلطها علی بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون الافتقار الی قبولها الصورة وانفعالها عنه فالقبول من جهة النقص والقهر من جهة الكمال والشرف ونحن انما احتجنا الی الصورة فی بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرها مما نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصور هی معلومتنا بالحقيقة لكونها مقهورة لنا ولو كانت هی حاضرة لنا كحضور الآتنا وما فيها لما احتجنا فی ادراكها الی الصورة واذا ثبت وتحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة فی قواها محتجبة عنها ولا بدنها الجزئی مختف عليها لكونها نور الذات ولها ضرب من التأثير فی هذه الامور فالنور المجرد الواجبی وهو فی اعلی مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الی ما سواه الذی هو اعلی ضروب التأثير والايجاد وله السلطنة العظمی والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة ابداعية فكما ان علمه بذاته لا يزيد علی ذاته كذلك علمه بالاشياء لا يزيد علی اضافته الی الاشياء وايضا قد سبق ان كلما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له واذ تحقق شئ عند فی معلوله فتحققه له اولی وكلما هو له اولی فهو واجب له بالضرورة واذا صح العلم الاشراقی للنفس ففی واجب الوجود اولی فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق اليها ولو كان مدركا ذاته بصورة زائدة لكان ذاته انور من ذاته ولو كان مدركا للاشياء بصور مرتسمة فی ذاته لكان قابلا وفاعلا ويلزم ما يلزم القول بها من الشناعات قال ومما يدل علی ان هذا المدرك انما هو العلم الابصاری لانه انما هو مجرد اضافة ظهور الشئ الخارجی للبصر عند عدم الحجاب فان لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير فی الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها

يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فاذن اضافته تعالى لكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددها يوجب تغيرا في ذاته كما بين في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة وتبعه خاتم الحكماء المحقق الطوسي وغيره وحكم بصحتها كل من اتى بعده قال المحقق الطوسي العاقل كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو كذلك لا يفتقر في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة يتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى لامتناع تضاعيف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس من شرط كل ما يعقل ان يكون ايضا محلا للصورة العاقلة فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل محليتك لها من شرط حصولها لك الذي هو مناط عقلك اياها فان حصلت هي لك على جهة اخرى سوى الحلول لعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها بنفسها لا بحلولها فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته تغاير بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا تغاير بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له اذ عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول كما ان ذاته علة ذات المعلول الاول فكما حكمت باتحاد العلتين كذلك احكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب الاول له من غير استيناف صورة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد تعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست معلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب الاول ولا موجود الا وهو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الموجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض من غير لزوم شئ من المحالات المذكورة انتهى

وهذا الطريق توغل الى طريق الشيخ الاشراقي واورد الفاضل الشيرازي في اسفاره عليهما معا بوجوه الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدالة عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ولا يكفي في اعتبارها ما ذكره الشيخ مجيبا عن ذلك بان وجود النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم تماهي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق بين المفارقات فان للعقول المفارقة كثرة وافرة عددية ولها سلاسل طولية عرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الاجسام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها ونسبها هيئاتها ونسبها لنسبها وذلك لانا نقول هب ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالي لو لم يكن ذاته تعالى بحسب صقعه الالهي مشتملا على افضل نظام واحسن جهة لا نظام افضل منه ولا احسن في اكرم دفعا للدور والتسلسل وللقبيح المعلم الاول في اثولوجيا هذا المقصد بما لا مزيد عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية او لا اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له فيسمى بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام واما قوله تقسيم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الاضافة الحضورية فغير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل معنى له قسمة ليس انقسامه الى الافراد الا بقيود متخالفة يضم اليه ويحصل منه مع كل ضميمة قسم واحد فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لامر بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة المعنى وهذا يظهر بادنى تامل الثالث ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل او التخييل او التوهم او الاحساس وليس من العلم شئ خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه ما كون ... مجردات عقلية في ادراكها للاجسام والصور الخارجية وكذا في ادراكها للمثل الادراكية المرتسمة في المدارك

الجزئية جسمانية واما الواجب فقسم من العلم خارجا عن الاقسام المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصورة في
ادراك الباري او المفارق والخارجيات والجزئيات فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا
القيد معتبر في التقسيمات كلها وان لم يذكر فان ادراك الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا
على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات
حيوة وتعقل ولتلك الصورة ايضا صورة عقلية هي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة بالذات وما دونها ايضا معقولة
له لكن بتبعية تلك الصورة فاحفظ هذا التحقيق فانه نافع جدا والرابع ان الاضافة متاخرة الوجود عن وجود الطرفين
فيلزم الحاجة له في اتصافه بصفاته الى مخلوقاته الخامس انا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام
الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية
او العقلية ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة منها لا بنفسها فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة
الطوسي ومن وافقهما الى الاكتفاء بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية والسادس ان قوله كل من لم يكن
الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة
المستنير للعضو الباصرة منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما هو غيره وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس
اصبحت عند تلك المقابلة مخترعة للصورة المبصرة في غير هذا العالم نسبتها الى النفس بالقيام الانضمامي كنسبة الصور العقلية
القائمة بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول الصورة الخيالية في شيء
من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لها في العالم المثالي والتي هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلومات النفس يكون لها
القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته بكونه نورا وادراكه لغيره بكونه قاهرا عليه وقد
مر مرارا من ان القهر ليس الا العلية بنحو فلا قهر لما ليس بعلة على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته في ادراك النفس للخياليات
والثامن انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا بما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء
باطل عنده كما ذكره في المطارحات وزيف القول به واللازم باطل وكيف يجوز صاحب بصيرة ان الذي اوجد الاشياء واقتضاها
بذاته لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبائع المحركة غايات ذاتية في افاعيلها والعلة الغائية متاخرة عن الفعل
وجودا متقدمة عليه قصدا فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها الغايات لافاعيلها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز ان يوجد
الاشياء جزافا فهذه وجوه من القدح في هذا الراي انتهى لا يخفى عليك ان هذا المذهب مخالف لمسلك المليين من وجوه
الاول ما هو مذكور في كلام هذا الفاضل والثاني انه يلزم الجهل على الباري قبل حدوث العالم وقد ثبت حدوثه والثالث
لزوم افتقاره تعالى في كماله الى الغير والرابع زيادة الصفة على ذات الواجب تعالى وهو باطل على مسلك المذهب الحق الفرقة
الامامية اما الايرادات الاخر التي قد ذكرها في كلام هذا الفاضل فللمناقشة فيها مجال لكن لما كان هذا المذهب مزيفا في نفسه
فلا حاجة في دفع ما اورده هذا الفاضل عليه مع كون بعضه حقا نعم ان قلنا ان علوم الباري تعالى على انحاء عديدة منها
هذا العلم الحصولي كما سياتي فلا باس فيه ولا يرد عليه شيء كما لا يخفى السادس مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم
واحد اجمالي يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا هو مذهب اكثر المتاخرين وقد بنوا ذلك بان الواجب تعالى
لما كان عالما بذاته وذاته مبدء صدور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على
صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره
هو صفة كمالية في حقه وهو محال فزعموا ان علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدأ لمجعولاته المتميزة في الخارج ومبدأ تميز الشيء

السادس مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالي

يكون علماً به اذ العلم ليس الا مبدء التميز فاذن له تعالى علم بما سواه واوردوا لهذا مثالاً وتفصيل ذلك انهم قسموا احوال
الانسان في علمه ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول الى معقول
على التدريج وثانيها ان يكون له ملكة تحصيل من ممارسة العلوم والادراكات وتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور
العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كانت تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة في نفسه اذ
النفس ما دامت نفساً مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها ان يعقل الاشياء معاً كما اشرنا اليه من مشاركة الخيال فيحضر عنها جميع مكسوبها من المعقولة
لكن لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تعب وكلفة وهذه حالة بسيطة نسبتها الى الصور التفصيلية كنسبة القوة الاستعدادية
الى ما لم يحصل بعد فليس للانسان في هذه الحالة علم بها بالفعل ولكن بالقوة القريبة منه اذ له قدرة الاستحضار فيكون عالماً بالقوة
وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئاً فشيئاً حتى
يملي منه الاسماع والاوراق فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقيناً انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب
فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشرف منها فقياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه هذا
المنهاج واقرب بان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المتفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى ذاته بذاته
واورد على ارباب هذا المذهب امور الاول انه كيف يكون الشيء الواحد البسيط في غاية الوحدة والبساطة مبدء انكشاف الاشياء
مختلفة كثيرة والثاني ان قاعدتكم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة متساوية له متحدة المهية مع المعلوم والواجب تعالى لا مهية
له فضلاً عن ماهيات كثيرة والثالث انه كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم ولم توجد تلك الماهيات بعد اصلاً وهل هذا الا تمايز
للمعدومات الصرفة والرابع ان العلم بالشيء على الوجه الثالث ايضاً علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل واجيب عن الاول بانه كما ان
بالصورة العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء كذا بالمقتضى لخصوصيته شيء يتميز ذلك الشيء لان المقتضي باقتضائه يميز ذاته ما
اقتضاه وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علماً به كذلك المقتضي الذي
به يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علماً به ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امر واحد يتميز باقتضائه كل ذرة
من ذرات الوجود فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علماً له بكل واحد منها واورد عليه بانه
لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون شعوراً به
بمجرد كونه مبدء امتيازه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جداً اذ الصورة عين ماهية المعلول
على ما هو التحقيق او شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالاً له محاكياً عنه فقياسها
على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق اقول لا يخفى عليك ان هذا الاشكال انما يرد على تقدير تسليم بعض المقدمات المسلمة
الدائرة على السنتهم اما لو تخلينا عن ربقة التقليد وحاولنا التحقيق فهو مدفوع بادنى تامل كما سيجيء وعن الثاني بان تلك القاعدة
انما هي في العلم الحصولي وعن الثالث بان هذا استبعاد محض قام على امتناعه دليل كيف والصورة الانسانية مثلاً مع كونها صورة واحدة تميز كل واحد من افراد تلك الماهية عما عدا
افراد تلك الماهية لم لا يجوز ان يكون خصوصية الواجب بحيث تقتضي علمه بنفسه علمه بجميع الاشياء متمايزة على ان لهم ان يلتزموا عدم حصول التميز في تلك المرتبة وعن
الرابع بان ضايقنا بالفعل بل هذا اعلى بالجزم هذه المسائل حاصل عنده اذا اشاء فصله فللسائل اليه بل انما يكون حاصلاً بالفعل لا بالقوة ورد بان العلم بالقدرة
على الاجوبة مسلم اما العلم بالاجوبة حاصل بالفعل منظور فيه السابع ان من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علماً تفصيلياً ببعض الممكنات وهو العقل الاول وعلماً
اجمالياً بما سوى المعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علماً تفصيلياً سابقاً على ايجاده متأخراً عن علمه بنفسه بما هو سابق عليه وهكذا
يعلم كل لاحق بالعلم السابق الى آخر المعلولات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة فيكون مثلاً كل سابق
يكون علماً تفصيلياً حقيقة لا اجمالياً بما عداه من المتأخرات واعترض عليه بوجوه احدها انه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي

السابع من زعم كون علمه تعالى علماً تفصيلياً ببعض المعلولات وعلماً اجمالياً ببعض

بكثرة الاشياء الى ما سواه وثانيهما انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شان العلوم النفسانية وثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم بأكثر الاشياء في كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب عنها بوجوه مبنية على مقدمات فلسفية لا يتم على مسلكنا فلذا اعرضنا عنها الثاني من ما ذهب اليه الفاضل الشيرازي وزعم انه قد فاق به على جميع الحكماء والمتكلمين وما سبق به عليه احد من المتقدمين ولا لحق به واحد من المتأخرين وعبارته في الاسفار بالقصر والاختصار هكذا فصل في ذكر صريح القول وخالص اليقين وتحقيق الحق في علمه تعالى السابق على كل شيء وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين احدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهو طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية من جهة اتصافه تعالى بالاسماء والصفات في مرتبة ذاته وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه واستفادته من العلم البشري وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف استنباطه واستفاضته من الملكوت اما المنهج الاول ولنمهد لبيانه اصولا احدها ان الاشياء الكثيرة المتكثرة قد يوجد بوجود واحد كما يوجد في ضمن فرد واحد من الانسان مثلا الجوهر والجسم والنامي والحساس والناطق والانسان الاصل الثاني انه كلما كان الوجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة في الاشياء غيره كما يظهر من حال المراتب الكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان تبلغ مترقية الى الصورة الاخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق اللواحق لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل بأجمعها مع احديتها الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من المعاني عن ماهيته وحده فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان يشتمل على حده ومعناه لا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا والحاصل انه لا يلزم من تحقق معنى نوعي في ضمن موجود بالذات ان يكون هو موجودا بالذات لان الموجود به بالذات يقتضي التميز عن الغير والتحقق العرضي يكفي فيه انتزاع معنى المنتزع المتحقق عن الوجود بالذات ولا تظنن انه كما يوجد في الانسان فصل كمالي زائدا على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال اخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية والا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عدمية اذ ربما كان تاكد وجود المعنى الجنسي وتعلقه مانعا من قبول الموضوع لكمال اخر وجودي اذ المعنى الواحد الجنسي كما سبق في مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة احكام المعاني والماهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على ان احكام الوجودات وانحاء من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود اخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاقتران بوجوده في وجود اخر والانتقال من وجوده الى ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتي بالمعنى النوعي الذي هو عبارة عن جسم النامي متى كان قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كما في الاشجار فيكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يكون انتقاله الى كمال نوع اخر وقوة اخرى وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطفة والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوع الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر ان الوجود المختص بالجسم النامي الذي يوجد بالاشجار والنبات الا الذي يوجد بها الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان وكل جنس بالنسبة الى تحته والانواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء اخر الاصل الرابع ان كلما يتحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلابد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع

كتابه في الربوبيات المسمى بأثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية في المعلول كلها مستندة الى علته الموجدة وهكذا الى علة العلل فيها جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقائص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مبحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هنالك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل بجميع ماسواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ماسواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ماسواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ماعداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجية منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة فان قلت فيلزم ان يكون الواجب الوجود ذا ماهية اذ لا يكون وجودا بحتا وقد تقرر بالبرهان انه تعالى وجود بحت بلا ماهية لان كل ذي ماهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا الايراد بان المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطة التامة والمراد من كون ذي الماهية او كونه ذا وجود زائد على ماهيته هو كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده الى شيء آخر ولا يكون ايضا متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة انفكت الماهية عن وجودها الخاص بها وما يمكن الاثر في نفس الامر مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد في تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهيته واما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا له ماهية محدودة بحد خاص فاقد لاشياء كثيرة ولا ايضا توجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا صرفا انه ليس توجد له جهة اخرى غير الوجود وتأكده فجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال كل مرتبة منها غير متناه في عدة الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازاء النهاية بازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا ماهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناه الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور **ايضاح تفريعي** فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكل من تلك المعاني والشيء منها كما اشير اليها في الاصول بل كان مظهرا لكل منها وفرق بين الكون مظهرا ومجليا لماهية من الماهيات وبين كونه وجودا لها او وجود كل ماهية هو ما يخص بها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان اعني الصورة الانسانية النفسية اشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من ماهيات الانواع من غير ان تصير تلك الماهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لاحكامها امثال الجزاء مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يتحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حدود غير متناهية بحسب ادراك الوهم انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد وله في كل حد نوع آخر من جنسه والانواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة مع انه ليس ههنا الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ان الغاية في الحركة الاشتدادية فيه الى مرتبة كاملة تشتمل على المراتب الضعيفة منه ونقول ايضا ان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل تشتمل على جميع المقادير الخطية هي اقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد

الشديد مثلا السواد حصل بالاشتداد ما حدث ابتداء يشتمل على ماهيات السوادات الضعيفة التي هي دونها مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود الخاص بشيء هو غير الوجود الذي يظهر فيه او يصدق عليه ذلك فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد الشديد او الحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه وكذا الحال في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من الماهيات وليس هذا من باب كون الشيء موجودا بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجودا بالوجود الخاص به ولا بوجه هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة لها الى فاعله فكذلك حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدي فنقول التحقيق ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات او الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود مبدعها وتمامها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية عن الوجود لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجود ما لو عن وجود ما هو مبدأها وتمامها انتهى اما اثره من نقل منه وطوينا الكشح عن ذكر المذهب الثالث الذي ذكره على طريق المتصوفين القائلين بوحدة الوجود لظهور بطلانه على طريقتنا ولا يؤول اليه هذا الطريق الذي سماه طريق الحكماء فحال ذلك بعينه حال هذا وها انا اذكر مواضع مغالطاته وتلميعاته التي لا تسمن ولا تغني من جوع فاقول قوله في الاصل الثاني انه كلما كان الوجود اقوى وجودا الخ ليس ببديهي ولا مبرهن عليه وبالمثال الجزئي لا يثبت المطلوب الكلي مع انا نقول لا نسلم ان الانسان اقوى وجودا من الصور السوابق من جميع الوجوه لما نشاهد من حال الانسان وحال الشجر وحال الاشجار فان الانسان وان كان اكثر آثارا منهما من حيث اشتماله على ما اشتملا من الجسمية والنمو مع زيادة نطق لكنهما ايضا اقويان من حيث مزيد امتداد موجوديتهما وكبر جسميتهما واكثر الخواص المودعة فيهما كما يظهر من ملاحظة حال الجبال الشاهقة والاشجار العظيمة والبحار المتلاطمة ونحوها فان قيل لعل مراده ان الصورة الانسانية اقوى من الصورة الحيوانية والنامية والجسمية الكائنة في الجنين لا انه اقوى من سائر الصور الحيوانية والنامية والجسمية مطلقا فلا يتوجه النقض عليه بما ذكرتم قلنا فحينئذ للقائل ان يقول انه لابد على هذا التقدير ان يثبت ان تلك الصور الكائنة المترتبة من مبدء انعقاد النطفة الى وقت حلول الصورة الانسانية اضعف من سائر تلك الصورة التي توجد في بعض الحيوانات الصغيرة والحشائش الضعيفة ليصح افتقارها في الصورة الاولى الى الصورة الانسانية واستغناؤها في الصورة الثانية عنها كما لا يخفى اما الاصل الثالث فمقدوح من وجوه اما اولا فلانا نعلم بداهة انه بوجود زيد نعلم ان الانسان موجود والحيوان موجود بحيث لو قيل حينئذ ان الحيوان معدوم لعد قائله كاذبا وهذا مما اتفق العقلاء عليه فلا يسمع خلاف ذلك واما ثانيا فلان قوله لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزا ان اراد به ان الموجودية تقتضي الامتياز عما عداه فهذا مسلم لكن لا نسلم ان الحيوانية الموجودة في ضمن انسان ليس بممتازة عما عداها من الجمادات والنباتات وان اراد انه لابد ان يمتاز عن افرادها الخاصة ايضا اي يكون الماهية المبهمة مثلا الحيوانية بدون تعينها باحد الانواع المندرجة تحتها موجودة مع كونه خلاف ما اطبق عليه العقلاء من امتناع وجود الكلي الطبيعي بدون وجود احد من افراده باطل بداهة لان العقل السليم حاكم بان كل موجود في الخارج لابد ان يكون متشخصا في الخارج فيكون فرد الكلي لا الكلي نفسه الذي هو من المعقولات الصرفة اما ثالثا فلان قوله فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوي الخ كلام ظني اقناعي وكيف يجوز العقل ان الحيوانية التي في النملة ونحوها من الحيوانات الضعيفة قوية بالنسبة الى الحيوانية التي في الانسان ولذا لا تحتاج في وجودها في النملة الى فصل وتحتاج الى الفصل

الناطق في ضمن الانسان والشاهد تخلاف ذلك وهكذا الاستبعاد في القول بمزيد قوة الجسمية النامية في الحشايش
الضعيفة بنسبتها لحال كونها في الحيوانات العظيمة كالافيال مثلا والسمك عظيم الجثة والتنين الكبير اما الاصل الرابع
فايضا كلام ظني اقناعي ومقدمات شعريه لا تصلح للتمسك بها في اثبات المطالب البرهانية واذا عرفت حال تلك الاصول التي
لا اصل لها فلا يخفى عليك ضعف الفرع الذي هو من قبيل بناء الفاسد على الفاسد على انه مقدوح بوجوه اخر منها ان قوله
البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء سفسطة لا محصل له وقد استدل عليه بانه لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته
متحصلة القوام من هوية امر ولا هوية امر ولو في العقل ثم فصل هذا بانه اذا قلنا الانسان يسلب عنه الفرس او الفرسية فليس هو من حيث هو
انسان لا فرس والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب اذ ليس سلبا بل مصداقا للايجاب بسلب نحو من الوجود فكل مصداق لايجاب
سلب المحمول عنه لا يكون الامر كما فان لك ان تحضر في الذهن صورته وصورة ذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا فتقايس بينهما
وتسلب احدهما عن الآخر فمايه الشيء غير مايه يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة
زيد ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما محضا بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية مركبا من صورة زيد وامر آخر به
يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة واستعداد فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شيء آخر الا ان يكون
فيه تركيب من فعل وقوة ولو في العقل بحسب تحليله الى ماهية ووجود والى جنس وفصل والواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته
من غير شائبة كثرة اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء فهو تمام كل شيء وكماله والسلوب [illegible] الاتصورات كل شيء لانه
تمامها وتمام الشيء احق به او كد له من نفسه واليه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله [illegible]
ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فهو رابع الثلثة وخامس الاربعة وسادس الخمسة [illegible] كل الاشياء
وليس هو شيئا من الاشياء لان وحدته [illegible] من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكرارها [illegible] بل وحدة حقيقية
لا مكافي لها في الوجود ولهذا كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ولو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفارا [illegible] اظهرنا قبيل هذا
الزمان في كتابنا الشهاب الثاقب ما في كلامه هذا من الوهن والضعف فنكتفي بذلك تقليلا للمؤنة فاقول اما الذي قاله اولا قبل التفصيل
فهو معارض بقولنا كل بسيطة الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته ليس شيئا من الاشياء سوى نفسه والا [illegible] فانه متحصلة القوام
من هوية نفسه وهوية امر آخر ولو في العقل فيكون مركبا لا بسيطا من جميع الوجوه [illegible] التفصيل فليس هو من حيث
هو انسان لا فرس الى آخر ذلك ان تقول الانسان من حيث هو ليس ما عدا نفسه في تلك المرتبة شيئا ما فان كان مراده انه لا بد في
الحكم السلبي من تصور امر آخر مع تصور الانسان فمسلم لكنه لا يفيد سلمنا لكن لا يلزم من ذلك انه يكون عين الامرين فانه كما لا بد
السلب من امر آخر سوى ذات الانسان كذلك لا بد للايجاب من قيام مبدء الفرسية به فلا يثبت بذلك ما هو بصدده من ان
الوجود تمام الاشياء قوله والواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته الى آخره قد عرفت ان المغائرة النفس الامرية لا يقتضي الا عدم
اتحاده في مرتبة الذات فعدم الاتحاد كاف للمغائرة فلا يلزم عينية الوجود للاشياء على انه معارض بقولنا الوجود من حيث هو
هو ليس عين الاشياء لانه لا بد لايجاب شيء لشيء من زيادة شيء في مرتبة الحكي عنه وفي مرتبة الوجود ليس الا نفس الوجود والا لزم
التركيب ولعل خياله الفاسد ان لم يساعده عباراته السابقة ان الواجب لما كان هو الوجود فينبغي ان يكون وجود جميع الاشياء فيكون
في مرتبة ذاته وجود الفرس والغنم والانسان فلا يكون فيه عدم شيء اصلا ولا يخفى عليك ان هذه مغلطة فان مراده من الوجود اما
مفهومه الكلي او الجزئي من جزئياته او الوجود المطلق الشخصي كما هو مزعوم المتصوفة اما على الاول فليس هو وجود شيء من الاشياء كما ان
الانسان ليس من حيث كليته واطلاقه زيدا ولا عمرا واما على الثاني فظاهر لان وجود زيد ليس وجود عمرو بداهة والتزام
ذلك والتزام ان زيدا عمرو مردود بالبداهة واما على الثالث فانه يكون بمنزلة الهيولى والهيولى في مرتبة ذاتها مبهمة ليس

عين شيء اصلا على ان القول بالوجود المطلق الشخصي باطل اساسا وقوله والسلوب عنه ليس الا قصورات الاشياء هذا ادعاء محض فانا نعلم ان الانسانية والفرسية والحمارية مسلوبة عن الله تعالى لا لقصورها وقد عرفت ان ما قاله السابق لا يتم انتهى بعض كلامنا المشتمل على وجوه عديدة من الرد على كلامه واما قوله فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء الخ فمردود على ما يظهر من بعض الاصول المتقدمة انه كما ان وجود الانسان مثلا وجود الحيوان والجسم النامي والجسم بمعنى انه يصدق بموجوديته ان الحيوان موجود مثلا و يترتب عليه آثار الحيوانية ويقال انه حيوان كذا واجب الوجود تعالى شانه فانه وجود جميع الاشياء ويصدق عليه في ذاته معاني جميع الاشياء ويترتب عليه آثارها بحذافيرها وح لا شك انه باطل بالبداهة كما يحكم به عقل كل عاقل الا الملاحدة المتصوفة الموحدة لعنهم الله الذين هم اعداء العقل كيف يجوز العاقل ان الوجود الواجب تعالى في حالة واحدة مصداق اشياء متضادة ويقول انه تعالى ابيض واسود واحمر واصفر معا وهكذا انسان وفرس وحمار وكلب وخنزير معا هل هذا الا مكابرة وسفسطة بحيث يابى عنه الكفرة الفجرة وقد اشبعنا القول في ابطال هذا المسلك السخيف في كتابنا المذكور على وجه لم يسبقني احد على الظاهر والله يعلم اما قوله فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه الخ يعني ان الامر الاهم في هذا المقام هو طريق تصوير تقدم علم الواجب تعالى بالممكنات على الممكنات بحيث لا يحتاج الى القول بالصور ونحوها وهذا على هذا المسلك ثبت بلا ارتكاب احد من المحذورات ولا يخفى عليك ما فيه فانا نقول ان في وجود جميع الاشياء التي هي بعينيته مع وجود الواجب اما هو الذي على هذا الانتظام والحكم والمصالح التي نشاهد في كل واحد واحد من المخلوقات بالنظر الى نفسه او بالنظر الى غيره ام لا على الاول يلزم القول باقتضاء تقدم علم الواجب عليه ايضا لانه المقتضي لهذا النظام والمصالح كما هو معترف به ايضا وايضا هذا على هذا المسلك غير متصور فضلا عن الامكان والا يلزم تقدم العلم على الذات ايضا متعرف وعلى الثاني يلزم الجهل على الله تعالى وايضا كيف يجوز العاقل ان الواجب تعالى مع كمال بساطته حيات شواهق وبحار متلاطمة وسموات ذات ابراج و ارض ذات فجاج هل هذا الا قول من احترق اخلاطه بسبب الانزواء والرياضات وسلب تمام لبه بسبب صعود الابخرة السوداوية والخيالات الفاسدة واذا لم يكن كذلك فلا بد ان يكون لعلمه تعالى بهذه الامور كيفية اخرى دون ما ارتكبه وقس على هذا المنوال عباراته الباقية فانك اذا حكمت العقل السليم وخرجت عن ربقة التقليد وجدته حاكما على ان عباراته الفاظ ليست لها معاني اصلا يريد بطلاقة لسانه اظهار فضله وتسخير قلوب مريديه الجهلة فعليه وعليهم لعن مستمر والحق الذي لا ريب فيه هو انه قد ثبت بحجج واضحة وبراهين لائحة انه تعالى عالم بالاشياء كيف ومن انصف من نفسه يعلم ان الذي ابدع الاشياء وافادها واوجدها من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء بحقائقها ولوازمها قبل ايجادها سيما وقد كانت على الترتيب والنظام ونظامها اشرف النظامات وترتيبها احسن التقويم والا لما امكن اعطاء الوجود لها فان العلم بها لا محالة غيرها ومتقدم عليها و قد عرفت ان كل من تشبث في اثبات علمه بالاشياء بشيء من مجعولاته كصور او عقل او نفس او نفس الاشياء فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة الايمانية من اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده وهم الذين تشبثوا باذيال اهل العصمة والطهارة فاقوا في يده ازمة التحقيق

اعلم رحمك الله تعالى اذ قد فاز بمدارج التحقيق انه تعالى شانه عالم بالاشياء فليست الضرورة داعية لنا الى ادراك كيفية هذا العلم فانه لم يجب علينا ادراك هذه الكيفية لا عقلا ولا نقلا فنحن نعتقد اعتقادا جازما انه تعالى عالم بالاشياء في الجملة وان لم يكن لنا العلم بكيفية هذا العلم حاصلا اما الاشكال الذي اورده من قبل فيمكن الجواب عنه بانا لا نسلم ان العلم باقسامه منحصر في حصول صورة المعلوم او حضوره ولم يقم على هذا الحصر دليل ولا برهان فح لم لا يجوز ان يكون صميم ذات الواجب صالحة لان يكون مبدءا لانكشاف الاشياء بدون افتقاره الى شيء آخر وهذا ليس ببعيد الا ترى ان كل موجود فهو انما يصير موجودا بوجود زائد والواجب الوجود موجود بدون وجود زائد وهكذا كل قادر ومريد وحي ونحو ذلك فلم لا يجوز كونه تعالى عالما بالاشياء بدون علم زائد عليه والذي يقلع مادة هذا الاستبعاد هو ان الصورة التي قالوا بها انما سموها بها لمجرد تغليط العوام

فانه يتبادر من الصورة ان الصورة عبارة عن شبه مثالي ينتقش في الذهن كسائر الصور التي يصورها المصورون على الالواح
والقراطيس وهذه الصورة تكون آلة الملاحظة الموجودات الخارجية كما يكون المشبه المثالي اللوحي آلة لادراك ذي الصورة بوجه ما
ومن هنا ينشاء عدم الاستبعاد فلو لم يتوهم في باب كون الصورة مبدأ انكشاف لذي الصورة اما النظر الدقيق فيحكم حكما جازما ان
ادراكنا لزيد مثلا ليس بانتقاش صورته الخاصة الملونة بلون خاص وغيره من العوارض الشخصية كيف ولو كان كذلك للزم ان
يكون بطون الدماغ محلا لصور كثيرة من الاعراض المتضادة والجواهر المتباينة المتلونة بالوان مختلفة ولزم ان يحس من تلك النقوش
لو انشق راس احد اتفاقا وللزم ان يكون بحسب كثرة الادراكات كثرة الصور فيلزم ان ينتقش بعضها فوق بعض بحيث يؤدي
الى الخلط وعدم امتياز بعض المعلومات عن بعض ولعل بعض مريدي الفلاسفة اذا نظر في كلامنا هذا ينسبنا الى عدم وصول
فهمنا الى ما هو مقصود الحكماء من الصورة وحصولها في الاذهان ويقول ان حصول الصورة ليس الا في القوى المودعة
في المواضع المخصوصة من بطون الدماغ وغيره وهذه القوى من الاعراض لغير الحسية فنقول في جوابه انا لا نخاف لومة لائم و
نقول الحق احق بالاتباع وانما مقصودنا من هذا الكلام بيان ان القول بالصورة لا صورة له فان المتبادر من الصورة التي تصلح لان تكون
مبدأ انكشاف الموجود الخارجي هو ان يكون كالتمثال المذهب والصور على هذه الصنعة ليست بمتحققة كما عرفت واذا عرفت ذلك
فقد عرفت ان الصورة التي قالوا بها انما هي عبارة عن المعنى العقلي الذي ليس بينه وبين المعلوم الموجود في الخارج علاقة اصلا اتحادا
لا انفكاك كل واحد منهما عن الآخر في الوجود فانه قد يكون المعنى العقلي متحققا مع كون المعلوم معدوما وبالعكس ولكون
هذا المعنى عرضا والمعلوم قد يكون جوهرا ولو كان يصلح هذا المعنى لان يكون مبدأ انكشاف للموجود الخارجي فما الاستبعاد في
كون الواجب تعالى مبدأ انكشاف لمعلولاته مع هذه العلاقة القوية التي لا يمكن مع هذه العلاقة وجود المعلولات بدون العلل
بخلاف علاقة المعنى الذي قالوا به وسموه بالصورة فانك قد عرفت ان بين هذا المعنى وبين الموجود الخارجي ليس لزوما اصلا فضلا عن
الاتحاد ويؤيد ما قلنا قول الصادق عليه السلام ان الله تبارك وتعالى علم لا جهل فيه وحيوة لا موت فيه ونور لا ظلمة فيه فان العلم
عبارة عن مبدء الانكشاف فلو لم يكن ذات الواجب بنفسها مبدء لانكشاف الاشياء لم يصح حمل العلم عليه تعالى وهذا ظاهر وعن
الحسين بن خالد قال قلت للرضا عليه السلام ان قوما يقولون انه عز وجل لم يزل عالما بعلم وقادرا بقدرة وحيا بحيوة فقال عليه السلام
من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى وليس من ولايتنا على شيء ثم قال عليه السلام لم يزل الله عز وجل عليما قادرا حيا
قديما سميعا بصيرا لذاته تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علوا كبيرا بقي ههنا استبعاد آخر وهو ان الشخص البسيط كيف
يكون مبدء الانكشاف جميع الاشياء المتباينة ويمكن دفعه بانه اذا جوزنا ان يكون الشيء المباين بحسب الخصوصية مبدء الانكشاف
ما يباينه فلم لا يجوز ان يكون مبدأ انكشاف لكل شيء ما يكون بينه وبين ذلك تلك الخصوصية اعني العلية المطلقة مثلا كيف وقد يحصل
لنا حالة ادراكية ينكشف بها امور كثيرة دفعة فانا نعلم افراد الانسان مثلا سواء كانوا موجودين او لم يوجد وانه يعد بانهم
اجسام نامية حساسة ناطقة مثلا فما الاستبعاد في ان يكون خصوصية ذات الواجب بحيث تصير مبدءا لانكشاف جميع معلولاته
من جميع الوجوه مع ان الاستبعاد المجرد لا يقتضي عدم علمه تعالى للاشياء المبرهن عليه بدلائل قطعية كما مر **خاتمة** في عموم
علمه تعالى بنسبة جميع الاشياء فاعلم انه اذا ثبت انه تعالى عالم في الجملة فنقول انه تعالى عالم بجميع الاشياء لان علمه تعالى في الجملة من مقتضى ذاته
بلا خلاف وما لا يلزم افتقاره الى علة حادثة لعدم قديم سوى ذاته تعالى وهي ايضا فعل اختياري مسبوق بالعلم هذا خلف و
اذا كان هذا العلم من مقتضى ذاته لزم ان يكون العلم بجميع الاشياء من مقتضى ذاته لانه لا يمكن الفرق بين علمه تعالى ببعض الاشياء
دون بعض لاستواء نسبته الى الجميع وصحة كون جميعها معلوما الا ترى ان من يقدر من سكان مكة فرضا على ان يعلم ما في
الصين مثلا فهو يقدر لا محالة على علم ما في الاندلس مثلا والفرق تحكم ومكابرة وايضا قد سبق في مباحث التحقيق ان

خاتمة في عموم علمه تعالى بنسبة جميع الاشياء

كل ما يمكن اتصاف الواجب به بالامكان العام يجب اتصافه به بالفعل والواجب يمكن اتصافه بالعلم بجميع الاشياء فيجب
الاتصاف به وايضا يمكن ان يقال ان ثبوت النبوة انما يفتقر الى علمه تعالى بالنبى صلى الله عليه واله ودعواه الى علمه بقبح
تصديق الكاذب ونحو ذلك ولا يجوز العقل الجهل بهذه الامور لمن يعلم خفايا الحكم والمصالح المودعة من جانبه فى حيوانات قعر
البحار ووحوش البرارى وحيوانات الجو وكذا فى سائر العنصريات والفلكيات ونحوها واذا اثبتت النبوة بهذا التقريب يمكن
اثبات علمه تعالى بكل الامور بواسطة السمعيات كما نطق به الكتاب المجيد فى مواضع كثيرة وكذا نطقت به الاحاديث المتواترة
ايضا فقد عرفت فيما سبق ان الاستدلال بالسمعيات فى تلك المواقع ليس بمنهى عنه مطلقا فسبحان من خلق الخلق بقدرته و
اتقن ما خلق بحكمته ووضع كل شئ منه موضعه بعلمه سبحان من يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور وليس كمثله شئ
هو السميع البصير وايضا اتفاق العقلاء من الانبياء والحكماء على كونه تعالى عالما بجميع الاشياء وظهور آثار استجابة دعوات
المضطرين واغاثة الملهوفين وملاحظة الاتقان والاحكام ونحو ذلك من السوانح الكثيرة يعد للعقول السليمة الحدس بكون
الخالق القادر عالما بجميع الامور بحيث لا يختلج فى القلب شك ولا ريب وهذا ظاهر والمخالفون فى شمول علمه تعالى منهم من قال
يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما ثبت من بطلان
اللاتناهى ووجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته كما عرفت والجواب ان علمه تعالى ذاته ولو سلم
العلم بالعلم زائد فلا نسلم على مغايرة العلم بالشئ للعلم بالعلم على تقدير التسليم انما هى بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان
الخارجية فضلا عن لا تناهيها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شئ
من غير المتناهى بممتاز لان المتميز عن الشئ منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هى العلوم لما ثبت
من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير
يقتضى ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له والجواب عن الثانى قد عرفت ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل
معلوم متميز ولا شئ من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب العلم ومنهم الفلاسفة على
ما هو المشهور من مذهبهم فانهم يقولون انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات من حيث كونها زمانية يلحقها التغير
لان تغيرها يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال فى ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيتعقلها بوجه كلى لا
يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها فى الزمان الماضى
وبعضها فى الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضى والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا
يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر فى اول الحمل مثلا وهذا
العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق
بالازمنة فى علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشئ الزمانى المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير
كذات البارى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يتم ولها الدليل وايضا العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة
وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا
من غير تغير فى ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير العلم تغير المعلوم فضلا عن تغير الذات على انك قد
عرفت ان ذات الواجب هى مبدء لانكشاف الاشياء بنفسه بدون الافتقار الى انضمام صفة فالمحكى عنه كيف ما كان ينكشف عنده
ان كان مقترنا بالزمان الماضى ينكشف مقترنا به وان كان بالزمان الحاضر او المستقبل فكذلك فالتغير فى المحكى عنه لا فى ذات البارى تعالى
الا ترى الى الشمس او المرآة فانهما باقيتان بحالهما مع تبدل المستضيئة والصور وتغيرهما فائدة قال بعض الافاضل على ما وجد فى

له أى عرفت فيما سبق من ان كون ... مبدء الانكشاف جميع الاشياء ... لا يلزم ... العلوم ... لان علم جميع الاشياء ... تكون ذاته ولا تعدد ... تناهى المعلومات ولا ... كما سبق ... ١٢

منه

کتبہم ان مراتب العلم التفصیلی اربع الاولی ما یعبر عنہ بالعلم والنور والعقل فی الشریعۃ وبالعقل الکل عند الصوفیۃ وبالعقول
عند الحکماء فالعلم الذی ھو اول المخلوقات حاضر بذاتہ مع ما ھو یکون فیہ عند الواجب تعالی فھو علم تفصیلی بالنسبۃ الی
العلم الاجمالی الذی ھو عین ذاتہ وبسیط بالقیاس الی باقی المراتب وثانیہا ما یعبر عنہ فی الشریعۃ باللوح المحفوظ وبالنفس الکلی عند الصوفیۃ
وبالنفوس الفلکیۃ المجردۃ عند الحکماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاتہ مع ما ینتقش فیہ من صور الکلیات عند الواجب تعالی فہو علم تفصیلی بالنسبۃ
الی المرتبتین اللتین فوقہما وثالثہا کتاب المحو والاثبات وھو القوی الجسمانیۃ التی ینتقش فیہا صور الجزئیات المادیۃ وھی
المنطبعۃ فی الاجسام العلویۃ والسفلیۃ ولحوالہا وربہا الموجودات فانہا حاضرۃ بذاتہا عند واجب الوجود فی مرتبۃ الایجاد فالحاصل ان جمیع
الموجودات سواء کانت کلیۃ اوجزئیۃ وسواء کانت صورا ادراکیۃ او موجودات عینیۃ حاضرۃ بذواتہا ولوازمہا واعتبارتہا
عندہ تعالی وتقدس فی مرتبۃ الایجاد فہی علوم باعتبار ومعلومات باعتبار فان وجودھا فی نفسہا ھو وجودھا لہ کما ان وجود
العرض فی نفسہ ھو وجودہ لمحلہ الا ان وجود العرض للمحل بالقبول ووجودھا لہ باعتبار العقل وھذا معنی قول المشائین ان
علمہ تعالی بذاتہ نفس ذاتہ ومعلولاتہ نفسہا انتہی اقول کلامہم ھذا لایخلو من وجہ صواب وان لم یکن بجمیع الوجوہ صوابا ففی
الکافی باسنادہ عن ابی عبد اللہ علیہ السلام قال ان اللہ تبارک وتعالی علمین علما اظہر علیہ ملائکتہ وانبیاءہ ورسلہ فما اظہر علیہ ملائکتہ ورسلہ وانبیاءہ فقد
علمناہ وعلما استاثر بہ فاذا بدا للہ فی شیء منہ اعلمنا ذلک وعرض علی الائمۃ الذین کانوا من قبلنا صلوات اللہ علیہم وایضا
عنہ علیہ السلام قال ان اللہ عز وجل علمین علما عندہ لم یطلع علیہ احدا من خلقہ وعلما نبذہ الی ملائکتہ ورسلہ فما نبذہ الی
ملائکتہ ورسلہ فقد انتہی الینا وامثال ذلک فمن ھنا یثبت تعدد علمہ تعالی اما التفصیل المتقدم فلا استبعاد ولا سبیل الی الاذعان
بہ ایضا واللہ یعلم اعلم رحمک اللہ تعالی ان من اہم ما یقتضی ذکرہ ھذا المقام ویستوجب بسط الکلام لتنقیح المرام ھو مسئلۃ البداء
التی قال بہا العلماء الاعلام المتشبثون باذیال ائمۃ الانام علیہم السلام فنقول البداء ممدود وفی اللغۃ بمعنی ظہور راء لم یکن یقال بدا لہ وفی
ھذا الامر بداء ای نشأ لہ فیہ رای کما ذکرہ الجوھری فلذلک یشکل القول بذلک فی جناب الحق تعالی لاستلزامہ حدوث علمہ تعالی
بشیء بعد جہلہ وھذا محال ولہذا شنع کثیر من المخالفین علی الامامیۃ فی ذلک نظرا الی ظاہر اللفظ من غیر تحقیق لمرامہم فنقول
فی الجواب وباللہ التوفیق ان تشنیعات المخالفین علینا اما باعتبار المعنی الظاہر للفظ البداء کما ھو الظاہر واما باعتبار ان لفظ
البداء لم یطلق فی الشرع علی علمہ او فعلہ تعالی واما باعتبار عدم صحۃ المعنی المجازی بالنسبۃ الیہ تعالی اما التشنیع باعتبار الاول فمدفوع
فان احدا من علماء الامامیۃ لم یذھب الیہ وکیف وقد نطقت اخبار الائمۃ علیہم السلام واقوال قدماء الامامیۃ علی خلافہ ففی کتاب التوحید
لابن بابویہ باسنادہ عن الحسین بن بشار عن ابی الحسن علی بن موسی الرضا علیہ السلام قال سئلتہ ایعلم اللہ الشیء الذی لم یکن ان لو
کان کیف کان یکون اولا یعلم الا ما یکون فقال ان اللہ تعالی ھو العالم بالاشیاء قبل کون الاشیاء قال عز وجل انا کنا نستنسخ
ما کنتم تعملون وقال لاھل النار ولو ردوا لعادوا لما نھوا عنہ وانہم لکاذبون فقد علم عز وجل انہ لو ردھم لعادوا لما نھوا عنہ
وقال للملائکۃ لما قالت اتجعل فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک قال انی اعلم ما لا
تعلمون فلم یزل اللہ عز وجل علمہ سابقا للاشیاء قدیما قبل ان یخلقہا تبارک ربنا وتعالی علوا کبیرا خلق الاشیاء وعلمہ
بہا سابق لہا کما شاء کذلک لم یزل ربنا علیما سمیعا بصیرا وایضا فیہ وفی العیون باسنادہ عن الھروی قال سئل المامون
الرضا علیہ السلام فی خبر طویل عن قولہ تعالی لیبلوکم ایکم احسن عملا فقال علیہ السلام انہ عز وجل خلق خلقہ لیبلوھم بتکلیف
طاعتہ وعبادتہ لا علی سبیل الامتحان والتجربۃ لانہ لم یزل علیما بکل شیء وایضا فیہ باسنادہ عن ابی علی القصاب قال کنت
عند ابی عبد اللہ علیہ السلام فقلت الحمد للہ منتہی علمہ فقال لا تقل ذلک فانہ لیس لعلمہ منتہی وایضا فیہ عن ابن
حازم عن ابی عبد اللہ علیہ السلام قال قلت لہ ارایت ما کان وما ھو کائن الی یوم القیامۃ الیس کان فی علم اللہ تعالی قال

مسئلۃ البداء

فقال بلی قبل ان یخلق السموات والارض وایضا فیه عنه قال سالت اباعبدالله علیه السلام هل یکون الیوم شیء لم یکن فی
علم الله عز وجل قال لا بل کان فی علمه قبل ان ینشیء السموات والارض وایضا فیه باسناده عنه قال سالت اباعبدالله ع
هل یکون الیوم شیء لم یکن فی علم الله بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه الله قلت ارایت ماکان وما هو کائن الی یوم القیمة الیس فی
علم الله قال بلی قبل ان یخلق الخلق وفی کتاب علل الشرائع باسناده الی سماعة انه قال سمعته علیه السلام وهو یقول ما رد الله العذاب عن قوم
قد اظلهم الا قوم یونس فقلت اکان قد اظلهم فقال نعم حتی نالوه باکفهم قلت فکیف کان ذلک قال کان فی العلم المثبت عند الله
عز وجل الذی لم یطلع علیه احدا انه سیصرفه عنهم وایضا عن ابی بصیر وسماعة عن ابی عبدالله علیه السلام قال من زعم ان الله عز وجل
یبدو له فی شیء لم یعلمه امس فابرؤا منه وفی تفسیر العیاشی علی ما نقل عنه عن ابن سنان عن ابی عبدالله ع یقول ان الله یقدم ما یشاء
ویؤخر ما یشاء ویمحو ما یشاء ویثبت ما یشاء وعنده ام الکتاب وقال لکل امر یریده الله فهو فی علمه قبل ان یصنعه ولیس شیء
یبدو له الا وقد کان فی علمه ان الله لا یبدو له من جهل وفی الکافی باسناده عن عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام قال ما بدا
لله فی شیء الا کان فی علمه قبل ان یبدو له وایضا باسناده عنه ع قال ان الله لم یبد له من جهل وامثال تلک الاحادیث والاخبار کثیرة اخر فصل یجوز العاقل اللبیب ان
یجوز احد من العلماء الامامیة المقتبسین لآثار الائمة علیهم السلام المقتفین لهم فی اخذ معالم دینهم علی جناب الله تعالی البداء بالمعنی
اللغوی مع تلک النصوص المتضمنة علی تنزیهه تعالی عن شائبة ذلک المعنی للبداء کیف وعلماء الشیعة یبالغون فی تنزیهه
تعالی ویشنعون علی مخالفیهم فی اسنادهم الی الواجب تعالی ما لا یلیق به کما سیظهر ان شاء الله تعالی فی مواضع عدیدة من هذا الکتاب
وها نحن نذکر بعض اقوال قدماء علمائنا ومتاخریهم فی تلک المسئلة علی حسب اقتضاء المقام لیظهر براءتهم عما نسب الیهم من اسناد
المعنی الحقیقی للبداء الی جنابه تعالی وتقدس عما یقول الظالمون علوا کبیرا قال الشیخ الصدوق محمد ابن بابویه القمی وهو من قدماء
علمائنا فی کتاب التوحید لیس البداء کما یظنه جهال الناس بانه بداء ندامة تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا ولکن یجب علینا ان نقر لله
عز وجل بان له البداء معناه ان له ان یبدأ بشیء من خلقه فیخلقه قبل شیء ثم یعدم ذلک الشیء ویبدأ بخلق غیره او یامر بامر ثم ینهی
عن مثله او ینهی عن شیء ثم یامر بمثل ما نهی عنه وذلک مثل نسخ الشرائع وتحویل القبلة وعدة المتوفی عنها زوجها ولا یامر الله
عباده بامر فی وقت ما الا وهو یعلم ان الصلاح لهم فی ذلک الوقت فی ان یامرهم بذلک ویعلم ان فی وقت آخر الصلاح لهم فی
ان ینهاهم عن مثل ما امرهم به فاذا کان ذلک الوقت امرهم بما یصلحهم فمن اقر لله عز وجل بان له ان یفعل ما یشاء ویخلق
مکانه ما یشاء ویقدم ما یشاء ویؤخر ما یشاء ویامر بما یشاء کیف یشاء فقد اقر بالبداء وما عظم الله عز وجل بشیء افضل من الاقرار
بان له الخلق والامر والتقدیم والتاخیر واثبات ما لم یکن ومحو ما قد کان والبداء هو رد علی الیهود لانهم قالوا ان الله قد فرغ من الامر فقلنا ان الله کل یوم فی شان یحیی
ویمیت ویرزق ویفعل ما یشاء والبداء لیس من ندامة وانما هو ظهور امر یقول العرب بدا لی شخص فی طریقی ای ظهر وقال الله عز وجل وبدا لهم من الله ما لم یکونوا
یحتسبون ای ظهر لهم ومتی ظهر لله تعالی ذکره من عبد صلة لرحمه زاد فی عمره ومتی ظهر له قطیعة رحم نقص من عمره ومتی ظهر له من عبد اتیان الزنا نقص من
رزقه وعمره ومتی ظهر له فیه التعفف عن الزنا زاد فی رزقه وعمره ومن ذلک قول الصادق علیه السلام ما بدا لله کما بدا له فی اسمعیل
ابنی یقول ما ظهر لله امر کما ظهر له فی اسمعیل ابنی اذ اخترمه قبلی لیعلم بذلک انه لیس بامام بعدی وقد روی لی من طریق ابی الحسین الاسدی
رضی الله عنه فی ذلک شیء غریب وهو انه روی ان الصادق علیه السلام قال ما بدا لله بداء کما بدا له فی اسمعیل ابی اذ امر اباه بذبحه
ثم فداه بذبح عظیم وفی الحدیث علی الوجهین جمیعا عندی نظر الا انی اوردته لمعنی لفظ البداء والله الموفق للصواب انتهی فانظر
فی هذه العبارة فانها نص علی ان بداء الندامة لا یجوز علی الله تعالی بوجه عند هذا الشیخ الجلیل کما شهدت به الاخبار عن الائمة
الاطهار علیهم الصلوة والسلام اما التفسیر الذی ذکره للبداء الذی ذهب الیه الامامیة فهو وان کان مجملا غیر منقح بل غیر
صحیح لان العبارة الاولی من کلامه موهم ان البداء هو بمعنی الابتداء والفقرات الاخر علی خلاف ذلک لکن بعد

التأمل يظهر ان مراده ان المراد بالبداء الذي قال به الامامية هو احداث الامور واعدامها على طبق المصلحة وظهور اسبابها فانما يظهر ويتحقق المصلحة في وجوب شيء او نفي شيء يوجبه او يحرمه وان ظهرت المصلحة من جهة صلة الرحم او التصدقات او الدعاء في تطويل عمر زيد مثلا طوله وان ظهرت المصلحة في خلاف ذلك نعكس الامر وقس الحال على ذلك المنوال في جميع الامور فان قيل القول باحداث الامور بحسب ظهور المصالح واحداث اضدادها بحسب ظهور خلافها يدل على انه ما ظهر لله تعالى لم يكن ظاهرا من قبل فيلزم جهله تعالى قلنا ليس مرادنا من الظهور الا التحقق والوجود والخروج من الليسية الى الايسية واطلاق الظهور على الوجود بعد العدم شايع وعلى تقدير عدم الشياع فلا امتناع لاستعماله في هذا المعنى مجازا لا يقال اسباب الامور ايضا من الله تعالى فلا معنى لتبديل المحدثات بتبدل الاسباب لانا نقول افعالنا الاختيارية وكذا افعال البهائم اذا كانت اختيارية وكذا ما يتولد من تلك الافعال لا نسلم انها مستندة بالذات الى الله تعالى لما سيظهر ان شاء الله تعالى وحينئذ لا نسلم ان جميع اسباب المصالح والمفاسد من قبل الله تعالى ومن هنا ظهر ان القول بالبداء بهذا المعنى بعينه القول باختياره تعالى في افعاله وعلى هذا يتفرع اكثر احكام الشرع من النسخ وتبديل الشرايع وارسال الرسل والترغيب في العبادات والنهي عن المحرمات والحث على الدعاء والصدقة وصلة الرحم وكل هذه الامور من ضروريات الاسلام فمن لا يسلم البداء بهذا المعنى فينبغي ان ينكر كل تلك الامور واذا انكر تلك الامور فهو من كفر الكفرة الفجرة نعوذ بالله منه ولولا ان العامة ايضا يقولون ببعض البداء بهذا المعنى لكفرناهم لانكارهم حينئذ لما هو من ضروريات الدين لكن سيظهر انهم ايضا يعترفون بذلك وقال السيد المرتضى علم الهدى في جواب مسائل اهل الري ان المراد بالبداء النسخ وادعى انه ليس بخارج عن معناه اللغوي وفي كلامه هذا ايضا يدل على براءة علماء الامامية عن اسناد البداء بالمعنى الذي نفي الى الله تعالى وقال شيخنا شيخ الطائفة نور الله ضريحه في كتاب الغيبة بعد ايراد بعض اخبار البداء الوجه في هذه الاخبار ان نقول انه ان صحت فانه لا يمتنع ان يكون الله تعالى قد وقت هذا الامر في الاوقات التي ذكرت فلما تجدد ما تجدد تغيرت المصلحة واقتضت تأخيره الى وقت آخر وكذلك فيما بعد ويكون الوقت الاول وكل وقت يجوز ان يؤخر مشروطا بان لا يتجدد ما تقتضي المصلحة تأخيره الى ان يجيء الوقت الذي لا يغيره شيء فيكون محتوما وعلى هذا يتأول ما روي في تأخير الاعمار عن اوقاتها والزيادة فيها عند الدعاء وصلة الارحام وما روي في تنقيص الاعمار عن اوقاتها الى ما قبله عند فعل الظلم وقطع الرحم وغير ذلك وهو تعالى وان كان عالما بالامرين فلا يمتنع ان يكون احدهما معلوما بشرط والآخر بلا شرط وهذه الجملة لا خلاف فيها بين اهل العدل وعلى هذا يتأول ايضا ما روي من اخبارنا المتضمنة للفظ البداء ويبين ان معناها النسخ على ما يريده جميع اهل العدل فيما يجوز فيه النسخ او تغير شروطها ان كان طريقها الخبر عن الكائنات لان البداء في اللغة هو الظهور فلا يمتنع ان يظهر لنا من افعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه او نعلمه ولا نعلم شرطه فمن ذلك ما رواه سعد عن ابن عيسى عن البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال علي بن الحسين وعلي بن ابي طالب قبله ومحمد بن علي وجعفر بن محمد كيف لنا في الحديث مع هذه الآية يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فاما من قال بان الله لا يعلم الشيء الا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد وقد روى سعد بن عبيد عن ابي هاشم الجعفري قال سال محمد بن سالم الارمني ابا محمد العسكري عليه السلم عن قول الله عز وجل يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فقال ابو محمد وهل يمحو الا ما كان ويثبت الا ما لم يكن فقلت في نفسي هذا خلاف ما يقول هشام بن الحكم انه لا يعلم الشيء حتى يكون فنظر الي ابو محمد عليه السلم فقال تعالى الجبار العالم بالاشياء قبل كونها والحديث مختصر والوجه في هذه الاخبار ما قدمنا ذكره من تغير المصلحة فيه واقتضائها الامر الى وقت آخر على ما بيناه دون ظهور الامر له تعالى فانا لا نقول به ولا نجوزه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان قيل هذا يؤدي الى ان لا نثق بشيء من اخبار الله تعالى قلنا الاخبار على ضربين ضرب لا يجوز فيه التغير في مخبراته فانا نقطع عليها لعلمنا بانه

بانّه لا يجوز ان يتغير الخبر في نفسه كالاخبار عن صفات الله وعن الكائنات فيما مضى وكالاخبار بانّه يثيب المؤمنين والضرب الآخر هو ما يجوز تغيره في نفسه لتغير المصلحة عند تغير شروطه فانا نجوز جميع ذلك كالاخبار عن الحوادث في المستقبل الا ان يرد الخبر على وجه يعلم ان مخبره لا يتغير فح نقطع بكونه ولاجل ذلك قرنا الحتم بكثير من المخبرات فاعلمنا انه مما لا يتغير فعند ذلك نقطع به انتهى كلامه اعلى الله مقامه وهذه العبارة كما ترى تنادي باعلى صوت باتفاق الامامية بل جميع العدلية على امتناع البداء بالمعنى المتعارف في حقه تعالى وما قال الشيخ هو بعينه حاصل كلام الصدوق كما عرفت بل يؤول كلام السيد المرتضى رحمه الله ايضا اليه لان النسخ بالمعنى اللغوي اعم من النسخ الاصطلاحي المخصوص بالشرعيات فلعل مقصود السيد ان المراد بالبداء هو النسخ اللغوي الذي هو مضمون يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهذا هو نفس القول بدوام اختياره تعالى واقتداره في جميع الامور فتامل والفرق بين كلامي الصدوق وقول الشيخ انما هو باعتبار ان الصدوق اخذ البداء المسند الى الله تعالى بمعنى ظهور اسباب بعض الكائنات وخروجها عن العدم الى الوجود عنده تعالى كما يدل قوله ومتى ظهر لله تعالى ذكره من عبد صلة زاد في عمره الخ ما قال وهذا اقرب بالمعنى المتعارف للبداء المستفاد من كلام الجوهري والشيخ اخذ هذا الظهور بالنسبة الى العباد كما يدل عليه قوله فلا يمتنع ان يظهر لنا من افعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه وهذا انسب واحرى من حيث المعنى لكن بعيد من حيث اللفظ لا سيما نظرا الى قوله عليه السلام ما بدا لله كما بدا له الخ وقال السيد الداماد في نبراس الضياء ان البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع فما في الامر التشريعي والاحكام التكليفية نسخ فهو في الامر التكويني والمكونات الزمانية بداء فالنسخ كانه بداء تشريعي والبداء كانه نسخ تكويني ولا بداء في القضاء ولا بالنسبة الى جناب القدس الحق والمفارقات المحضة من ملائكته القدسية وفي متن الدهر الذي هو ظرف مطلق الحصول القار والثبات البات ووعاء عالم الوجود كله وانما البداء في القدر وفي امتداد الزمان الذي هو افق التقضي والتجدد وظرف التدريج والتعاقب بالنسبة الى الكائنات الزمانية ومن في عالم الزمان والمكان واقليم المادة والطبيعة وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا حقيقة البداء عند الفحص البالغ انبتات استمرار الامر التكويني وانتهاء اتصال الافاضة ومرجعه الى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الافاضة لا انه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه في حد حصوله انتهى وهذا ايضا يدل على ان البداء المسند اليه تعالى عند الشيعة ليس بالمعنى اللغوي لكن يرد عليه ان هذا التوجيه للبداء والحكم بكونه نسخا تكوينيا انما ينطبق على بعض افراد البداء كاعدام زيد بعد ايجاده وتوسعة الرزق بعد تضييقه ولا يشتمل كثيرا من افراد البداء كالزيادة في العمر وتنقيصه عما كان مقررا من قبل ومحو ما كان مثبتا في اللوح واثبات ما لم يكن من الكائنات المستقبلة قبل كونها لان النسخ على ما هو المشهور انما يكون بعد فعل ما سينسخ الا ان يقال ان كلام السيد مبتني على ما ذهب اليه الشيخ المفيد رحمه الله من اصحابنا من جواز النسخ قبل وقت الفعل او على ما هو المشهور بين الامامية من اشتراط حضور وقت الفعل وان لم يفعل والله يعلم اما باقي كلامه فهو جار على دابه والاعراض لنا عنه حقيق وقال بعض الافاضل ولعله صدر الدين الشيرازي في شرحه على الكافي ان القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الامور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الامور بل انما ينتقش فيها الحوادث شيئا فشيئا وجملة فجملة مع اسبابها وعللها على نهج مستمر ونظام مستقر فان ما يحدث في عالم الكون والفساد فانما هو من لوازم حركات الافلاك المسخرة لله تعالى ونتائج بركاتها فهي تعلم انه كلما كان كذا كان كذا فمهما حصل لها العلم باسباب حدوث امر ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتقش فيها ذلك الحكم وربما تاخر بعض الاسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما توجبه بقية الاسباب لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك بعد لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب ثم لما جاء اوانه واطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الاول فيمحى عنها نقش الحكم السابق ويثبت الحكم الآخر مثلا لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض

كذا في ليلة كذا لان الاسباب تقتضي ذلك ولم تحصل لها العلم بتصدقه الذي سياتي به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على
اسباب التصدق بعد ثم علمت به وكان موته بتلك الاسباب مشروطا بان لا يتصدق فتحكم اولا بالموت وثانيا بالبرء واذا كانت
الاسباب لوقوع امر ولا وقوعه متكافية ولم يحصل لها العلم برجحان احدهما بعد لعدم مجيء اوان سبب ذلك الرجحان بعد كان
لها التردد في وقوع ذلك الامر ولا وقوعه فينتقش فيها الوقوع تارة واللاوقوع اخرى فهذا هو السبب في البداء والمحو والاثبات
والتردد وامثال ذلك في امور العالم فاذا اتصلت بتلك القوى نفس النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليهم السلام وقرء فيها بعض تلك الامور
فله ان يخبر بما راه بعين قلبه او شاهده بنور بصيرته او سمع باذن قلبه واما نسبة ذلك كله الى الله تعالى فلان كلما يجري في
العالم الملكوتي انما يجري بارادة الله تعالى بل فعلهم بعينه فعل الله سبحانه حيث انهم لا يعصون الله تعالى ما امرهم ويفعلون يعقون
ما يؤمرون اذ لا داعي لهم على الفعل الا ارادة الله عز وجل لاستهلاك ارادتهم في ارادته تعالى ومثلهم كمثل الحواس للانسان كلما
هم بامر محسوس امتثلت الحواس لما هم به فكل كتابة يكون في هذه الالواح والصحف فهو ايضا مكتوب الله عز وجل بعد قضائه
السابق المكتوب بقلمه الاول فيصح ان يوصف الله عز وجل نفسه بامثال ذلك بهذا الاعتبار وان كان مثل هذه الامور يشعر
بالتغير والسنوح وهو سبحانه منزه عنه فان كلما وجد او سيوجد فهو غير خارج عن عالم ربوبيته انتهى لا يخفى عليك ان كلامه
هذا وان دل على ما اختار بصدده من عدم جواز اسناد البداء اللغوي الى الله تعالى لكن توافقه للقواعد الاسلامية من حيث اثباته
للافلاك القوة الدراكة وعلمها بالحوادث اليومية وكونها بمنزلة الحواس للواجب تعالى واتصال نفوس الانبياء والاوصياء بتلك
القوى الفلكية وقرأتهم فيها وجواز اخبارهم بما رأوه بعيون قلوبهم او سمعوا باذانهم كما قال عسير جدا وقال بعض
المحققين تحقيق القول في البداء ان الامور كلها عامها وخاصها مطلقها ومقيدها ومنسوخها وناسخها ومفرداتها ومركباتها واخبارا
وانشاءاتها بحيث لا يشذ عنها شيء منتقشة في اللوح والفائض منه على الملائكة والنفوس العلوية والنفوس السفلية قد
يكون الامر العام المطلق او المنسوخ حسب ما تقتضيه الحكمة الكاملة من الفيضان في ذلك الوقت ويتأخر المبين الى وقت
تقتضي الحكمة فيضانه فيه وهذه النفوس العلوية وما يشبهها يعبر عنها بكتاب المحو والاثبات والبداء عبارة عن هذه
التغير في ذلك الكتاب ولا يخفى عليك متانة هذا الكلام لكن الجزم بان كتاب المحو والاثبات انما هو تلك النفوس عسير ومخالف
للاحتياط وايضا ليس فيه التعرض لبيان وجه اسناد البداء اليه تعالى ولعل الظهور وقال مولانا المجلسي في البحار بعد نقل
اقوال العلماء في البداء ولنذكر ما ظهر لنا من الايات والاخبار بحيث تدل عليه النصوص الصريحة ولا يأبى عنه العقول الصحيحة
فنقول وبالله التوفيق انهم عليهم السلام انما بالغوا في البداء ردا على اليهود الذين يقولون ان الله قد فرغ من الامر وعلى النظام
وبعض المعتزلة الذين يقولون ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا ولم يتقدم
خلق آدم على خلق اولاده والتقدم انما يقع في ظهورها لا في حدوثها ووجودها وانما اخذوا هذه المقالة من اصحاب الكمون و
الظهور من الفلاسفة وعلى بعض الفلاسفة القائلين بالعقول والنفوس الفلكية وبان الله تعالى لم يؤثر حقيقة الا في العقل الاول فهم
يعزلونه تعالى عن ملكه وينسبون الحوادث الى هؤلاء فنفوا عن ذلك واثبتوا انه تعالى كل يوم في شأن من اعدام شيء واحداث اخر واماتة شخص واحياء اخر وغير ذلك لئلا يترك
العباد التضرع الى الله ومسألته وطاعته والتقرب اليه بما يصلح امور دنياهم وعقباهم وليرجوا عند التصدق على الفقراء وصلة الارحام وبر الوالدين و
المعروف والاحسان ما وعدوا عليها من طول العمر وزيادة الرزق وغير ذلك ثم اعلم ان الايات والاخبار تدل على ان الله تعالى خلق لوحين
اثبت فيهما ما يحدث من الكائنات احدهما اللوح المحفوظ الذي لا تغير فيه اصلا وهو مطابق لعلمه تعالى والاخر لوح المحو والاثبات
فيثبت فيه شيئا ثم يمحوه لحكم كثيرة لا يخفى على اولي الالباب مثلا يكتب فيه ان عمر زيد خمسون سنة ومعناه ان مقتضى الحكمة
ان يكون عمره كذا ان لم يفعل ما يقتضي طوله او قصره فاذا وصل الرحم مثلا يمحى الخمسون ويكتب مكانه ستون واذا قطعها يكتب

مكانه اربعون وفي اللوح المحفوظ انه يصل عمره ستون كما ان الطبيب الحاذق اذا اطلع على مزاج شخص يحكم بان عمره
بحسب هذا المزاج يكون ستون سنة فاذا شرب سما ومات او قتله انسان فنقص من ذلك او استعمل دواء اقوى مزاجه به فزاد
عليه لم يخالف قول الطبيب والتغير الواقع في هذا اللوح مسمى بالبداء اما لانه مشبه به كما في سائر ما يطلق عليه تعالى من الابتلاء
والاستهزاء والسخرية وامثالها او لانه يظهر للملائكة او للخلق اذا اخبروا بالاول خلاف ما علموا اولا واي استبعاد في تحقق
هذين اللوحين واية استحالة في هذا المحو والاثبات حتى يحتاج الى التاويل والتكلف وان لم يظهر الحكمة فيه لنا لعجز عقولنا
عن الاحاطة بها مع ان الحكمة فيه ظاهرة منها ان يظهر للملائكة الكاتبين في اللوح والمطلعين عليه لطفه تعالى بعباده وايصالهم
في الدنيا الى ما يستحقونه فيزدادوا به معرفة ومنها ان يعلم العباد باخبار الرسل والحجج عليهم السلام ان لاعمالهم الحسنة مثل هذه التاثيرات
في صلاح امورهم ولاعمالهم السيئة تاثيرا في فسادها فيكون داعيا لهم الى الخيرات صارفا لهم عن السيئات فظهر ان لهذا اللوح
تقدما على اللوح المحفوظ من جهة لصيرورته سببا لحصول بعض الاعمال فبذلك انتقش في اللوح المحفوظ حصوله فلا يتوهم
انه بعد ما كتب في هذا اللوح حصوله لا فائدة في المحو والاثبات ومنها انه اذا اخبر الاوصياء احيانا من كتاب المحو والاثبات ثم
اخبروا بخلافه يلزمهم الاذعان به ويكون في ذلك تشديد للتكليف عليهم وتسبيب لمزيد الاجر كما في سائر ما يبتلي الله عباده
به من التكاليف الشاقة وايراد الامور التي تعجز اكثر العقول عن الاحاطة بها وبها يمتاز المسلمون الذين فازوا بحق اليقين
عن الضعفاء الذين ليس لهم قدم راسخ في الدين ومنها ان يكون هذه الاخبار تسلية لقوم من المؤمنين المنتظرين لفرج
اولياء الله وغلبة الحق واهله كما روي في قصة نوح حين اخبر بهلاك القوم ثم اخر ذلك مرارا وكما روي في فرج اهل البيت
عليهم السلام وغلبتهم صلوات الله عليهم لو كانوا اخبروا الشيعة في اول ابتلائهم باستيلاء المخالفين وشدة محنتهم انه ليس فرجهم
الا بعد الف سنة او الفي سنة ليئسوا ورجعوا عن الدين ولكنهم اخبروا شيعتهم بتعجيل الفرج وربما اخبروهم بانه يمكن ان يحصل
الفرج في بعض الازمنة القريبة ليثبتوا على الدين ويثابوا بانتظار الفرج كما مر في خبر امير المؤمنين صلوات الله عليه وروى الكليني
باسناده عن علي بن يقطين قال قال لي ابو الحسن عليه السلام الشيعة تربى بالاماني منذ مائتي سنة قال وقال يقطين
لابنه علي بن يقطين ما بالنا قيل لنا فكان وقيل لكم فلم يكن قال فقال له علي ان الذي قيل لنا ولكم كان من مخرج واحد غير ان
امركم حضر فاعطيتم محضه فكان كما قيل لكم وان امرنا لم يحضر فعللنا بالاماني فلو قيل لنا ان هذا الامر لا يكون الا الى مائتي سنة
او ثلثمائة سنة لقست القلوب ولرجع عامة الناس عن الاسلام ولكن قالوا ما اسرعه وما اقربه تالفا لقلوب الناس وتقريبا للفرج
وقوله قيل لنا اي في خلافة العباسية وكان من شيعتهم او في دولة آل يقطين وقيل لكم اي في امر القائم وظهور فرج الشيعة
وروى ايضا عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الخزاز عن عبد الكريم بن عمرو الخثعمي عن الفضل
بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت لهذا الامر وقت فقال كذب الوقاتون كذب الوقاتون كذب الوقاتون ان موسى
لما خرج وافدا الى ربه واعدهم ثلثين يوما فلما زاده الله على الثلثين عشرا قال قومه قد اخلفنا موسى فصنعوا ما صنعوا فاذا
حدثناكم الحديث فجاء على ما حدثناكم فقولوا صدق الله واذا حدثناكم الحديث فجاء على خلاف ما حدثناكم به فقولوا صدق الله تؤجروا مرتين و
سيأتي كثير من الاخبار في ذلك في كتاب النبوة في ابواب قصص نوح وموسى وشعيب عليهم السلام وسيأتي ايضا في كتاب الغيبة فاخبارهم عليهم السلام
بما يظهر خلافه ظاهرا من قبيل المجملات والمتشابهات التي تصدر عنهم بمقتضى الحكمة ثم يصدر عنهم بعد ذلك تفسيرها وبيانها وقولهم
يقع الامر الفلاني في وقت كذا معناه ان كان كذا وان لم يقع الامر الفلاني الذي ينافيه ولم يذكروا الشرط كما قالوا في النسخ
قبل الفعل وقد اوضحناه في باب ذبح اسمعيل فمعنى قولهم عليهم السلام ما عبد الله بمثل البداء ان الايمان بالبداء من
اعظم العبادات القلبية لصعوبته ومعارضة الوساوس الشيطانية فيه ولكونه اقرارا بان له الخلق والامر وهذا

كمال التوحيد والمعنى انه من اعظم الاسباب والدواعي الى عبادة الرب تعالى كما عرفت ولكن افق لهم ما عظم الله بمثل البداء يحتمل الوجهين والنكات الاول فيه نظر واما قول الصادق لو علموا ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه فلما مر نفي من ان اكثر مصالح العباد موقوفة على القول بالبداء اذ لو اعتقدوا ان كل ما قدر في الازل فلا بد من وقوعه حتما لما دعوا الله في شيء من مطالبهم وما تضرعوا اليه وما استكانوا لديه ولا خافوا منه ولا رجوا اليه الى غير ذلك مما قد اومانا اليه واما ان هذه الامور من جملة الاسباب المقدرة في الازل ان يقع الامر بها لا بدونها فمما لا يصل اليه عقول اكثر الخلق فظهر ان هذا اللوح وعلمهم بما يقع فيه من المحو والاثبات اصلح لهم من كل شيء انتهى كلامه رحمة الله عليه لا يخفى عليك ان كلامه رحمة الله عليه في تصوير البداء قريب مما نقل قبيل ذلك من بعض المحققين والتفاوت انما هو بالنظر الى ان لوح المحو والاثبات عند المحقق انما هو تلك النفوس العلوية والسفلية دون معنى آخر بخلاف كلام مولانا المجلسي بل كلام المحقق عندي من وجه اولى فان اخبار الانبياء والاوصياء بامر ثم اسنادهم البداء الى الله تعالى اذا ظهر خلاف ما اخبروا به يدل على ان اخبارهم عما ظهر في البداء كان بحسب الفيضان من جانب الله تعالى ووحيه والهامه فح اذا ظهر خلاف ذلك استحق اسناد البداء الى الله تعالى وهذا المعنى لا يستفاد من مجرد اثبات لوح المحو والاثبات والحكم بكون البداء انما هو باعتبار هذا اللوح كما فعله مولانا المجلسي اما الحكم والمصالح التي ذكر في وضع اللوحين فهو في محله جار في مطلق البداء الذي قالت به الطائفة الامامية سواء كان البداء بخلق اللوحين او الفيضان على النهج الذي قال به المحقق ونحو ذلك واذا اتضح وظهر بنقل شطر من الاحاديث واقوال الاصحاب برائتهم مما عزي اليهم بعض المخالفين من القول بالبداء بالمعنى اللغوي وطعنوا به عليهم لا سيما الفخر الرازي فانه لعنه الله قال في بعض مصنفاته حاكيا عن سليمان بن جرير ان ائمة الرافضة وضعوا القول بالبداء لشيعتهم فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ثم لا يكون الامر على ما اخبروه قالوا بداء لله تعالى فيه وقال في موضع آخر قالت الرافضة البداء جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئا ثم يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده وتمسكوا فيه بقوله يمحو الله ما يشاء انتهى وها انذكر عدم توجه تشنيعهم باعتبار اطلاق لفظ البداء على فعله تعالى وهو الثاني من الشقوق الثلثة التي وجه تشنيعهم منحصر فيها فنقول الطعن باعتبار هذا الاطلاق ليس بوجيه فان مثل هذه الالفاظ المجازية الموهمة لبعض المعاني الباطلة قد وردت في القران الكريم واخبار الطرفين كقوله تعالى الله يستهزء بهم ومكر الله وليبلوكم ولنعلم ويد الله وجنب الله الى غير ذلك فلو امتنع ذلك باعتبار هذا الايهام لامتنع هذا بطريق اولى على انه قال ابن الاثير في النهاية وهو من المخالفين في حديث الاقرع والابرص والاعمى بدا لله عز وجل ان يبتليهم اي قضى بذلك وهو معنى البداء ههنا لان القضاء سابق والبداء استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم وذلك على الله غير جائز انتهى بالجملة قد ظهرت صحة الاطلاق لفظ البداء باعتبار المعنى المجازي من هذا الحديث النبوي المنقول من طريقتهم اما انكار تشنيعهم باعتبار عدم صحة المعنى المجازي بالنسبة الى الله تعالى وهذا هو الشق الثالث من الشقوق الثلثة فمدفوع بالضرورة وانا ان لم نفتقر بعد ما ذكرنا شطرا من الاحاديث واقوال الاصحاب الى مزيد كلام لتوضيح المقام ورد هؤلاء اللئام لكن نذكر هذا المطلب بوجه آخر استعدادا وطلبا لمزيد الاجر والثواب والله الهادي الى طريق الرشاد فنقول البداء المجازي الذي قال به اصحابنا يتحصل بعد التامل الى امرين الاول ان تقديرات الامور تتبدل بتبدل المصالح والثاني ان في بعض الاوقات والازمان يحصل الاطلاع للانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلام على تقدير امر يتبدل بحسب تبدل المصلحة بدون ان يحصل النبي او الوصي العلم بهذا التبديل الذي لم يقع بعد وقد يحصل له ايضا العلم بذلك لكنه ليس بمامور باظهار التقدير الاول وهذا الاطلاع اما بمطالعتهم لوح المحو والاثبات واما بواسطة الملك او بنهج آخر والله يعلم وكلتا المقدمتين مما اتفقت عليه اراء العلماء من اهل الاسلام فالطعن على ذلك طعن بحسب الحقيقة على نفسه وعلى جميع اهل الاسلام ولا يرتكب مثل هذا الامر الشنيع الا من خمرت طينته من الحماقة والبلادة نعوذ بالله منهما وان كنت في ريب من ذلك فاستمع لما نتلوا عليك قال الله تعالى في سورة الرعد

لكل اجل كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يخفى عليك ان هذه الاية بظاهرها تدل على محو ما كان واثبات ما لم يكن
عموما وهذا هو المطلوب وقال هذا الناصبي الملقب بامام المشككين في تفسيره في هذه الاية قولان الاول انها عامة في كل
شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ قالوا ان الله يمحو من الرزق ويزيد فيه وكذا القول في الاجل والسعادة والشقاوة والايمان والكفر
وهو مذهب عمر وابن مسعود ورواه جابر عن رسول الله صلى الله عليه وآله والثاني انها خاصة في بعض الاشياء دون البعض
ففيها وجوه الاول ان المراد من المحو والاثبات نسخ الحكم المتقدم واثبات حكم آخر بدلا عن الاول الثاني انه تعالى يمحو من ديوان الحفظة ما
ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره الثالث انه تعالى اراد بالمحو ان من اذنب اثبت ذلك
الذنب في ديوانه فاذا تاب عنه محي عن ديوانه الرابع يمحو الله ما يشاء وهو من جاء اجله ويدع من لم يجئ اجله ويثبته الخامس انه
تعالى يثبت في اول السنة فاذا مضت السنة محي واثبت كتاب آخر للمستقبل السادس يمحو نور القمر ويثبت نور الشمس السابع يمحو الدنيا
ويثبت الآخرة الثامن انه في الارزاق والمحن والمصائب يثبتها في الكتاب ثم يزيلها بالدعاء والصدقة وفيه حث على الانقطاع
الى الله تعالى التاسع تغير احوال العبد فما مضى منها فهو المحو وما حصل وحضر فهو الاثبات العاشر يزيل ما يشاء من حكمه لا يطلع عليه
احد فهو المنفرد بالحكم كما يشاء وهو المستقل بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة والاغناء والافقار بحيث لا يطلع على غيبه
احد من خلقه واعلم ان هذا الباب فيه مجال عظيم فان قال قائل الستم تزعمون ان المقادير سابقة قد جف به القلم فكيف
يستقيم مع هذا المعنى المحو والاثبات قلنا ذلك المحو والاثبات ايضا مما قد جف به القلم فلا يمحو الا ما سبق في علمه وقضائه
محوه انتهى فالحمد لله على ما جرى الحق على لسان هذا الناصبي في هذا الكلام حيث ذكر القولين والاول والثالث والثامن والعاشر
من الوجوه التي ذكرها في القول الثاني وما ذكره من الاشكال والجواب الاخير اوضح مما ذكرنا كما لا يخفى وقال العلامة الزمخشري
يمحو الله ما يشاء ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله ما يرى المصلحة في اثباته او يتركه غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة
ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره وقيل يمحو كفر التائبين ومعاصيهم بالتوبة
ويثبت ايمانهم وطاعتهم انتهى وهذا ايضا مشعر بما قلنا كما لا يخفى وفي مجمع البيان هكذا قيل في المحو والاثبات اقوال احدها
ان ذلك في الاحكام من الناسخ والمنسوخ عن ابن عباس وقتادة وابن زيد وابن جريج وهو اختيار ابي علي الفارسي الثاني انه يمحو من كتاب الحفظة
المباحات وما لا جزاء فيه ويثبت ما فيه الجزاء من الطاعات والمعاصي عن الحسن والكلبي والضحاك وابن عباس والجبائي -
الثالث انه يمحو ما يشاء من ذنوب المؤمنين فضلا فيسقط عقابها ويثبت ذنوب من يريد عقابه عدلا عن سعيد بن جبير
الرابع انه عام في كل شيء فيمحو من الرزق ويزيد فيه ومن الاجل كذلك ويمحو السعادة والشقاوة ويثبتهما عن عمر بن الخطاب
وابن مسعود وابي وائل وقتادة وام الكتاب الذي اصل الكتاب الذي اثبت فيه الحادثات والكائنات روى ابو قلابة عن ابن مسعود
انه كان يقول اللهم ان كنت كتبتني في الاشقياء فاثبتني في السعداء فانك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب انتهى
فهذا الكلام كما ترى يدل على ان عمر بن الخطاب الذي هو امام امام المشككين وغيره من الصحابة كانوا قائلين بما نحن بصدد اثباته
وقال الله تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده الآية قال القاضي في تفسيره واجل نكرة خصصت بالصفة
ولذلك استغنى عن تقديم الخبر والاستيناف به لتعظيمه ولذلك نكر ووصف بانه مسمى اي مثبت معين لا يقبل التغير انتهى و
قال مولانا الطبرسي في تفسيره روى عطاء عن ابن عباس قال قضى اجلا من مولده الى مماته واجل مسمى عنده من الممات الى المبعث لا يعلم
ميقاته احد سواه فاذا كان الرجل صالحا واصلا لرحمه زاد الله تعالى في اجل الحيوة من اجل الممات الى المبعث واذا كان غير صالح
ولا واصل نقصه الله من اجل الحيوة وزاد في اجل المبعث قال وذلك قوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب ثم
قال بعد كلام والاصل في الاجل هو الوقت فاجل الحيوة هو الوقت الذي يكون فيه الحيوة واجل الموت او القتل هو الوقت الذي يحدث فيه الموت

او القتل وما يعلم الله تعالى ان المكلف يعيش اليه لو لم يقتل لا يسمى اجلا حقيقة ويجوز ان يسمى ذلك مجازا وما جاء في الاخبار من ان صلة الرحم تزيد في العمر والصدقة تزيد في الاجل وان الله تعالى زاد في اجال قوم يونس وما اشبه ذلك فلا مانع من ذلك انتهى فهذا ايضا يدل على ثبوت التغير في بعض الامور المقدرة بلا نكير من احد وايضا قال الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب قال العلامة الزمخشري بعد كلام وفيه تاويل آخر وهو ان لا يطول عمر الانسان ولا ينقص الا في كتاب و صورته ان يكتب في اللوح ان حج فلان او غزا فعمره اربعون سنة وان حج وغزا فعمره ستون سنة فاذا جمع بينهما فبلغ الستين فقد عمر واذا افرد احدهما فلم يجاوز به الاربعين فقد نقص من عمره الذي هو الغاية وهو الستون واليه اشار رسول الله صلعم في قوله ان الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان في الاعمار وعن كعب انه قال حين طعن عمر لو ان عمر دعا الله لاخر في اجله فقيل لكعب اليس قد قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال الله تعالى وما يعمر من معمر وقد استفاض على الالسنة اطال الله بقاءك وفسح في مدتك وما اشبهه انتهى ما اردنا نقله فهل يبقى من بعد ذلك الريب فيما نحن بصدده وقال البيضاوي في تفسير هذه الاية بعد كلام وقيل الزيادة والنقصان في عمر واحد باعتبار اسباب مختلفة اثبتت في اللوح مثل ان يكون فيه ان حج عمرو فعمره ستون سنة والا فاربعون انتهى وايضا قال الله تعالى كل يوم هو في شان في الكشاف بعد كلام طويل يناسب المقام عن عبد الله بن طاهر انه دعا الحسين بن الفضل وقال له اشكلت علي ثلث ايات دعوتك لتكشفها لي قوله تعالى فاصبح من النادمين وقد صح ان الندم توبة وقوله كل يوم هو في شان وصح ان القلم جف بما هو كائن الى يوم القيامة وقوله وان ليس للانسان الا ما سعى فما بال الاضعاف فقال الحسين يجوز ان لا يكون الندم توبة في تلك الامة ويكون توبة في هذه الامة لان الله خص هذه الامة بخصائص لم يشاركهم فيها الامم وقيل ان ندم قابيل لم يكن على قتل هابيل ولكن على حمله واما قوله وان ليس للانسان الا ما سعى فمعناه ليس له الا ما سعى عدلا ولي ان اجزيه بواحدة الفا فضلا واما قوله كل يوم هو في شان فانها شئون يبديها لا شئون يبتديها فقام عبد الله وقبل راسه انتهى وقال الله تعالى فلما اسلما وتله للجبين وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرءيا انا كذلك نجزي المحسنين في البيضاوي واحتج به من جوز النسخ قبل وقوعه فانه عليه السلم كان مامورا بالذبح لقوله يا ابت افعل ما تؤمر ولم يحصل انتهى قال العلامة في التهذيب يجوز نسخ الشئ قبل فعله اجماعا فان العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على المنع خلافا للاشعرية وقال في النهاية نسخ الشيء قبل فعله ضربان الاول نسخه بعد انقضاء وقته ولا خلاف في جوازه لان الفعل الواحد يجوز ان يصير مفسدة في المستقبل ومصلحة في الحال فيؤمر بفعله في الحال ثم ينهى في المستقبل ولا فرق بين المطيع والعاصي في حسن توجه الامر والنهي معا اليهما فانه قد يحسن ان يامر بمعصية كما يحسن ان يامر بطاعة واذا لوكان امره فاطاع لجاز النسخ اجماعا فكذا الاخر فعصى لان بالطاعة والمعصية لا يتغير حسن نسخ التابع لتغير المصالح في المستقبل وايضا فقد بينا ان الكفار مخاطبون بالشرايع فالنسخ قد ثبت لهم وان عصوا بالترك واذا جاز ذلك فيهم جاز في غيرهم الثاني نسخه قبل حضور وقته وقد اختلف الناس في ذلك فمنعه المعتزلة وبعض اصحاب ابي حنيفة وابو بكر الصيرفي من الشافعية وذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى جوازه والحق الاول واستدل في التهذيب بانه لو جاز النسخ قبل حضور وقته لزم البداء لتحقق شروط البداء اربعة وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا انتهى وقال الشارح العميدي للتهذيب اختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور حال الشئ بعد خفائه على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي يتحقق معها اربعة

اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمکلف به وهی متحققة فی صورة النزاع فیجب تحققه واما بطلان التالی فلاستحالة الجهل علی الله تعالی
انتهی ما اردنا نقله فتامل ایها اللبیب وانصف فانه قد استفید من نقل هذه الاقوال امران جلیلان مهمان یتیسر المهرة قدرهما الاول
ثبوت ما نحن بصدد اثباته من التبدل والتغیر فی بعض تقدیرات الامور وان کان هذا التغیر بحسب الظاهر بنسبة لوح المحو والاثبات دون اللوح
المحفوظ والثانی ان الاشاعرة وغیرها من المخالفین یقولون بنسخ الاحکام قبل ظهور وقت العمل وهذا هو القول بالبداء بالمعنی الذی لا یجوز
علی الله تعالی بوجه عند المذهب الحق الاثنا عشری کما عرفت وکلما یتکلفون بمثل دفع هذا اللزوم الشنیع والقول الفضیح عن انفسهم فلا اقل
من ان یکون هو جوابا ایضا عن البداء الذی قالت به الامامیة فظهر بحمد الله تعالی وضوح الامر الاول من الامرین الذین یحمل الیهم البداء
المختار مع ظهور تنزههم عما افتری الیهم النواصب من القول بالبداء اللغوی مع ان النواصب الاشاعرة التی منهم امام المشککین یقولون
به وهذا الشیء عجاب اما الامر الثانی فهو ایضا من المسلمات والمعلومات بین العامة والخاصة قال الله تعالی فلولا کانت قریة امنت فنفعها ایمانها الا
قوم یونس لما امنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیوة الدنیا ومتعناهم الی حین فی البیضاوی وروی ان یونس علیه السلام بعث الی نینوی من الموصل فکذبوه
واصروا علیه فوعدهم بالعذاب الی ثلث وقیل الی اربعین فلما دنا العذاب اغامت السماء غیما اسود ذا دخان شدید فهبط حتی غشی مدینتهم
فتابوا وطلبوا یونس فلم یجدوه فایقنوا صدقه فلبسوا المسوح وبرزوا الی الصعید بانفسهم ونسائهم ودوابهم وفرقوا بین
کل والدة وولدها فحن بعضها الی بعض وعلت الاصوات والعجیج واخلصوا التوبة واظهروا الایمان وتضرعوا الی الله تعالی فرحمهم وکشف
عنهم وکان یوم عاشورا یوم الجمعة وفی الکشاف قیل قال لهم یونس ان اجلکم اربعون لیلة فقالوا ان راینا اسباب الهلاک امنا بک فلما
مضت خمس وثلثون اغامت السماء غیما اسود هائلا یدخن دخانا شدیدا ثم یهبط حتی تغشی مدینتهم وتسود سطوحهم فلبسوا المسوح
وبرزوا الی الصعید بانفسهم ونسائهم وصبیانهم ودوابهم وفرقوا بین النساء والصبیان وبین الدواب واولادها فحن بعضها الی بعض و
علت الاصوات والعجیج واظهروا الایمان والتوبة وتضرعوا فرحمهم وکشف عنهم وکان یوم عاشورا یوم الجمعة وفی روضة الصفا هکذا
یونس با قوم خود گفت که زود باشد که عذاب الهی شما را دریابد گفتند این سخن از جمله مفتریات است آنگاه یونس دست بدعا برداشته
گفت یا رب ان قومی کذبونی فانزل علیهم نقمتک دلایل اجابت دعا بر یونس ظاهر شده با اهل و عیال خود عزیمت نمود که از میان قوم خود
بیرون رود در حین خروج بمردم نینوی گفت ان العذاب یاتیکم بعد ثلثة ایام این حدیث بر زبان راند وعنان عزیمت بجانب جبلی از جبال آن نواحی
معطوف ساخت چون آثار عذاب بر اهل نینوی ظاهر گشت یونس را جستند و نیافتند از سر اضطرار اتفاق نموده در ظاهر تلی که بعد از آن
بتل رماد و تل توبه موسوم گشت مجتمع شدند و اطفال را از مادران و نتائج را از بهائم جدا ساختند و خاکستر بر سر پاشیدند و
بندهای خار بر پا نهاده بتضرع و زاری و گریه و بیقراری اشتغال نمودند و چون مدت چهل شبانروز بدین کیفیت بسر بردند حضرت
بخشنده بیمنت بشفاعت ملائکه عظام جبرئیل را امر فرمود تا عذاب را از ایشان مرفوع ساخت و چون یونس را بدین اطلاع شد بتصور
آنکه در میان قوم رود او را کذاب خوانند داخل نینوی نشد الی آخر القصة انتهی عبارة روضة الصفا مع التلخیص والاختصار وهکذا فی حبیب السیر
فانظر الی کلام هولاء العلماء من اهل السنة فی تفسیر هذه الایة وتفصیل هذه القصة فانه ما هی بحیث فیما نحن بصدده وایضا قال الله تعالی
وواعدنا موسی ثلثین لیلة واتممناها بعشر قال صاحب حبیب السیر بنی اسرائیل بکرات و مرات بعرض موسی ع رسانیدند که ما را شریعتی جدید
میباید تا بمقتضای آن عمل نمایم وآنجناب این معنی را معروض بارگاه احدیت گردانید خطاب آمد که بطور سینا شتافته سی روز در آنجا
دارد تا مسئول عز قبول یابد و موسی هارون را بخلافت خویش در میان قوم معین گذاشته ایشان بجانب طور روانه فرمود و بنفس نفیس
با هفتاد تن از صلحای بنی اسرائیل بطرف طور در حرکت آمد و بعد از وصول بمقصد از غره ذیقعده تا سلخ ماه مذکور هر روزه
که از نیم بموجب وحی الهی عشره ذی حجه را بآن منضم گردانید کما قال عز وعلا وواعدنا موسی ثلثین لیلة واتممناها بعشر الی ان قال
چون موسی از آنجا با قوم وعده کرده بود چند روز زیاده در کوه طور توقف نمود بنی اسرائیل مضطرب شده هرون را گفتند

خلف در وعدهٔ موسى بوضوح انجاميد ومنيد لئم كلا نتران مارا كجا برد وازان مى انديشم كه ايشان اكثته باشد انتهى بعض كلامه وهكذا قال صاحب روضة الصفا وهذا ايضا صريح فيما قلنا وقد ورد في الحديث ان عيسى روح الله مر بقوم مجلبين فقال ما لهؤلاء قيل يا روح الله ان فلانة بنت فلان تهدى الى فلان بن فلان في ليلتها هذه قال يجلبون اليوم ويبكون غدا فقال قائل منهم ولم يا رسول الله قال لان صاحبتهم ميتة في ليلتها هذه فقال القائلون بمقالته صدق الله وصدق رسوله وقال اهل النفاق ما اقرب غدا فلما اصبحوا جاؤا فوجدوها على حالها لم يحدث بها شيء فقالوا يا روح الله ان التي اخبرتنا امس انها ميتة لم تمت فقال عيسى يفعل الله ما يشاء فاذهبوا بنا اليها فذهبوا يتسابقون حتى قرعوا الباب فخرج زوجها فقال له عيسى استاذن لي على صاحبتك قال فدخل عليها فاخبرها ان روح الله وكلمته بالباب قال فتخدرت فدخل عليها فقال لها ما صنعت ليلتك هذه قالت لم اصنع شيئا الا وقد كنت اصنعه فيما مضى انه كان يعترينا سائل في كل ليلة جمعة فننيله ما يقوته الى مثلها وانه جاء في ليلتي هذه وانا مشغولة بامري واهلي في مشاغيل فهتف فلم يجبه احد ثم هتف فلم يجب حتى هتف مرارا فلما سمعت مقالته قمت متنكرة حتى انلته كما كنا ننيله فقال لها تنحي عن مجلسك فاذا تحت ثيابها افعى مثل جذعة عاض على ذنبه فقال عليه السلام بما صنعت صرف عنك هذا وفي الحديث عن ابي عبد الله عليه السلام قال مر يهودي بالنبي صلى الله عليه وآله فقال السام عليك فقال النبي عليك فقال اصحابه انما سلم عليك بالموت قال النبي ص وكذلك رددت ثم قال النبي ص ان هذا اليهودي يعضه اسود في قفاه فيقتله قال فذهب اليهودي فاحتطب حطبا كثيرا فاحتمله ثم لم يلبث ان انصرف فقال له رسول الله ضعه فوضع الحطب فاذا اسود في جوف الحطب عاض على عود فقال يا يهودي ما عملت اليوم قال ما عملت عملا الا حطبي هذا احتملته فجئت به وكان معي كعكتان فاكلت واحدة وتصدقت بواحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله بها دفع الله عنه وقال ان الصدقة تدفع ميتة السوء عن الانسان وايضا قد روي في الحديث ان الله عز وجل اوحى الى نبي من انبيائه ان اخبر فلان الملك اني متوفيه الى كذا وكذا فاتاه ذلك النبي فاخبره فدعا الله الملك وهو على سريره حتى سقط من السرير وقال يا رب اجلني حتى يشب طفلي واقضي امري فاوحى الله عز وجل الى ذلك النبي ان ائت فلان الملك فاعلمه اني قد انسيت اجله وزدت في عمره خمس عشرة سنة فقال ذلك النبي يا رب انك لتعلم اني لم اكذب قط فاوحى الله عز وجل اليه انما انت عبد مامور فابلغه ذلك والله لا يسئل عما يفعل بالجملة امثال تلك الحكايات والروايات المعتمدة في كتب الفريقين كثيرة جدا وهذا القدر كاف في اثبات المطلوب اما المناسبة بين المعنى الحقيقي للبداء والمجازي المختار فواضح فان البداء بحسب الصورة بحسب كلا المعنيين متحد لان صورة البداء ان يظهر ارادة امر بالقول او الكتابة ونحو ذلك من الامارات ثم يظهر ما يدل على فسخ تلك الارادة وهذا في كل من البداءين متحقق وانما التفاوت بحسب الحقيقة وحاق الواقع فان البداء الحقيقي لا بد ان لا يكون صاحبه عالما بما ينبغي له مما يفسخ عزيمته ويكون ارادته قبل البداء جازمة بدون شرط وقيد بخلاف البداء المجازي فان صاحب البداء الكذائي ليس بمريد لما اظهر ارادته به مطلقا بل هو اظهر ارادته بحسب الظاهر بمقتضى المصلحة لكن قيده بحسب النية بل ربما يعلم انه سيفسخ امر يقتضي اظهار ارادة خلاف ما اظهر وهذا بداء بحسب الصورة فقط دون المعنى الا ترى انه اذا خرج من الملك توقيع باسم بعض اركانه متضمن باظهار عزمه الى النهضة الى اطراف البلاد لتسخير الممالك وكان هذا لمجرد الامتحان واختبار المطيعين والعصاة او مشروطا بشرط منوي ولم يظهر هذا على احد من اهل مملكته ثم يظهر ذلك ما يدل على انه تغير راي السلطان عن هذه النهضة فلا شك انه يقال في العرف انه بدا للسلطان عدم السفر مع انه بالحقيقة لم يبدا له شيء كما لا يخفى وهكذا حال النسخ ايضا فانه لا يرفع الحكم بحسب الحقيقة لان الله تعالى كان عالما في الازل ووقت انزال الآية المنسوخة بما هو مدة تكليف العباد بالمنسوخ وانما كان التكليف بالمنسوخ بحسب علمه تعالى محدودا بمدة معينة لكن لما لم يظهر ما يدل على التحديد يقال ان الحكم صار منسوخا ومرتفعا بعد ما لم يكن كذلك فتفطن بنحو آخر

ادق والطف وهو انه قد تقرر ان العلم الالهي على نحوين فعلي وانفعالي والاول تقدم على المصنوعات كما ان الثاني متاخر في الرتبة وان كان كل منهما قديما وانما قلنا ذلك لان الاول مستتبع للمصنوعات والثاني تابع وحاكي فيمكن ان يكون مقتضى العلم الفعلي نحوا من انحاء وجودات المصنوعات وكيفياتها مثلا كان العلم الفعلي مقتضيا بحسب اقتضاء المصلحة وانتظام العالم ان يكون مدة حيوة الملك الفلاني مثلا كذا وعدد اولاده كذا واعمارهم كذا ورعاياه كذا وهكذا الى الامور الغير المتناهية ثم لما علم الله تعالى بحسب العلم الانفعالي ان هذا الملك سوف يتصدق في يوم كذا او يقتل زيدا مثلا ظلما وعدوانا وهكذا حال اولاده ورعاياه وح نظرا الى هذا يقتضي المصلحة تطويل عمر الملك وزيادة عما كان مقتضى المصلحة اولا وهكذا التقصير وكذا اعمار اولاده ورعاياه وقس على هذا الامور الاخر من الاغناء والافقار والعجز والقدرة والمقهورية والغالبية الى غير ذلك وح نقول لا شك ان هذا نحو من البداء بالنسبة الى العلم الاول الفعلي وعلى هذا يمكن ان يكون اخباره تعالى ببعض الكائنات بواسطة الملك او لوح المحو والاثبات او الالهام او نحو اخر بحسب مقتضى العلم الفعلي واظهار خلاف مقتضى هذه الاخبار لمقتضى العلم الثاني والمصلحة في هذا الاخبار وهذا الاظهار ظاهرة لان العباد بسبب هذه الاخبار يتفطنون بمدخلية افعالهم في تبدل التقديرات ويتفطنون بتاثيرات الصدقات والادعية والصلوة ونقايضها ويستحسن في نظرهم التكليفات بالشرعيات ونحوها ولعل الباري تعالى قد علم بعلمه الازلي ان لهذا الاظهار مدخلية في ايقاع العباد لوجوه البر والخيرات وبالجملة فيكون هذا الاظهار على هذا من قبيل اللطف فيكون واجبا كما سيتضح انشاء الله تعالى والله عالم بالاسرار وهذا كله من ابكار الافكار والله ولي التوفيق بقي ههنا اشكال اخر وهو انه يظهر من كثير من الاخبار ان البداء لا يقع فيما يصل علمه الى الانبياء والائمة عليهم السلام ويظهر من كثير منها وقوع البداء فيما وصل اليهم ايضا قال مولانا المجلسي يمكن الجمع بينهما بوجوه الاول ان يكون المراد بالاخبار الاول عدم وقوع البداء فيما وصل اليهم على سبيل التبليغ بان يومروا بتبليغه فيكون البداء في اخبارهم من قبل انفسهم لا على وجه التبليغ الثاني ان يكون المراد بالاولى الوحي وبالثاني ما يخبرون به من جهة الالهام واطلاع نفوسهم على الصحف السماوية وهذا قريب من الاول الثالث ان يكون الاول محمولة على الغالب والثاني على ما وقع على سبيل الندرة الرابع ما اشار اليه الشيخ قدس الله روحه من ان اخبارهم على قسمين احدهما ما اوحي اليهم انه من الامور المحتومة فهم يخبرون كذلك ولا بداء فيه وثانيهما ما يوحى اليهم لا على هذا الوجه فهم يخبرون كذلك وربما اشعروا ايضا باحتمال وقوع البداء فيه كما قال امير المومنين عليه السلم بعد الاخبار بالسبعين ويمحو الله ما يشاء وهذا وجه قريب الخامس ان يكون المراد بالاخبار الاول انهم لا يخبرون بشئ فيه بداء لا يظهر وجه الحكمة فيه على الخلق لئلا يوجب تكذيبهم بل لو اخبروا بشئ من ذلك يظهر وجه الصدق فيما اخبروا به كخبر عيسى والنبي من حيث ظهرت الحية دالة على صدق مقالهما انتهى واذا فرغنا بحمد الله وتوفيقه عن مبحث العلم والقدرة وهما من عمدة مباحث الصفات لتوقف ثبوت النبوة عليهما ولكثرة الاختلاف وشدة المناقشات فيهما فها نحن حينئذ نبتدى بباقي الصفات مع مراعاة الاختصار الغير المخل فنقول قد اتفق العقلاء كافة على انه تعالى حي ودل السمع في مواضع لا تعد ايضا عليه لكنهم اختلفوا في معنى تلك الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها عبارة عن صحة العلم والقدرة وقال الحكماء الحي هو الدراك الفعال لعدم قولهم بقدرة الله تعالى وقالت الاشاعرة ان الحيوة ليست عبارة عن صحة القدرة والعلم بل هي صفة زائدة على هذه الصحة تقتضي ان يكون الذات لاجلها متصفة بالقدرة والعلم دون غيرها من الجمادات والا لزم التخصيص من غير مخصص ولا يخفى ضعفه اما اولا فلابتنائه على تساوي الذوات وهو ممنوع فان ذات الله تعالى مخالفة لساير الذوات واما ثانيا فلان ما ذكروه عائد عليهم في الحيوة فان اختصاصه تعالى بها دون الجمادات ان احتاج الى مخصص استلزم التسلسل والا لزم التخصيص من غير مخصص فما اجابوا فهو جوابنا فالحق الذي يجب الاعتقاد به هو انه تعالى حي اي ذات عليم قدير بدون زيادة مبدء حيوة او علم او قدرة كما هو الحق من ان صفاته تعالى عين ذاته كما سيتضح انشاء الله تعالى وليعلم ان المراد بالحيوة هنا غير ما يقال في

في انه تعالى حي

فى كونه تعالى مريد

حقنا فانها فى حقنا اما اعتدال المزاجى النوعى كما يشعر به كلام المحصل على ما صرح به شارح المواقف او قوة الحس والحركة او قوة تتبع الاعتدال النوعى واذا عرفت هذا فاعلم انه تعالى مريد وقد اتفق الحكماء والمتكلمون وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك فى كلام الله تعالى وكلام الانبياء والائمة عليهم السلام لكن وقع الاختلاف فى تعيين مصداق تلك الارادة فذهب اكثر المحققين من المعتزلة ومن اصحابنا الى ان الارادة ليست زائدة على الداعى اعنى العلم بالمصلحة او المفسدة قال المحقق الطوسى طاب ثراه تخصيص بعض الممكنات بالايجاد فى وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعى اعنى العلم بالمصلحة او المفسدة والا لزم التسلسل او تعدد القدماء ولا يخفى عليك ان لزوم التسلسل او تعدد القدماء انما يمنع زيادة معنى الارادة على ذاته تعالى ولا يلزم من هذا انها تكون نفس الداعى فكما ان العلم والقدرة متغايران مع كونهما نفس ذاته تعالى يجوز ان يكون الارادة ايضا كذلك كما لا يخفى ومذهب الاشاعرة انها صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية واحتجوا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفى بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون بصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب فى افعاله الى امر منفصل وتلك الصفة هى المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات من شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفى المقدور من الفعل والترك على الاخر والجواب ان العلم بالاصلح هو المخصص فلا افتقار الى القول بصفة زائدة عليه قال شارح المقاصد انه قد ينبه على مغايرتها للقدرة بان نسبة القدرة الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد فى وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها ثم قال وفيه نظر اذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد فى وقت كذا على ارادته ذلك ولا تأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشئ كما يقع وان العلم هو الاصل فى التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه فى الخارج والحق ان مغايرة الحالة التى سميت بالارادة العلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان دعوى بداهة مغايرة الارادة العلم بالاصلح فى هذا المقام غير مسموعة على انا نقول على تقدير تسليم بداهة المغايرة لا تثبت زيادتها على الذات كما لا يلزم زيادة صفة العلم والقدرة على الذات وذهبت الجبائية وعبد الجبار والسيد المرتضى منا الى ما نقل الى انها صفة زائدة قائمة لا بمحل فقيل ان مذهبهم ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض ووجه الاخذ على ما نقل عن صاحب المواقف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضرورى البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المستنفدة بالممكن الذى يحدث فى المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين بما فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذاتها ويرد على هذا عليهم انه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية وقيل وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحوادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجاوا الى انها قائمة بذاتها وعلى هذا يرد عليهم انه لم لا يجوز ان يكون ارادته تعالى قديمة متعلقة بايجاد الحوادث على اوقات معينة وقالت الكرامية انها صفة حادثة قائمة بالذات ويرد عليهم انه يلزم التسلسل وقيام الحوادث بذاته تعالى وفيه نظر كما سيتضح وقال ضرار ارادته تعالى نفس ذاته وابطل بانا نعلمه تعالى ونشك فى كونه مريدا ولا يخفى وهنه والحق انه حق من وجه لان التحقيق ان جميع صفاته عين ذاته وادراكه تعالى بالكنه او بكنهه محال لا يدعيه شئ وقال النجار انها صفة سلبية هى كونه فاعلا ليس بمكره ولا ساه قيل كونها وجودية معلومة فما قال غير صحيح وقالت الحكماء انها العلم بالنظام الاكمل وتفسير ذلك ان ارادته تعالى هى العناية بالمخلوقات وهى تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علمه السابق على هذه الموجودات

مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع ان كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا
هو المقتضي لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول
المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجواز لان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وليت
شعري اية ضرورة دعتهم الى القول بانه تعالى مريد مع قولهم بانه تعالى فاعل بالايجاب فانه لا معنى لكونه فاعلا بالايجاب مع
كونه مريدا ولعل هذا احترازا عن تصريح القول بكونه تعالى غير مريد للافعال فان هذا من صفات النقصان والواجب كامل
من جميع الوجوه وهذا كقولهم انه تعالى قادر فان هذا بحسب اللفظ فقط دون المعنى وذهب الكعبي الى ان ارادته لفعل العلم
ولفعل غيره الامر به وفيه ان الامر يستلزم الارادة لا نفس الارادة واذا عرفت ذلك فاستمع لما نتلو عليك في تحقيق هذا
المقام بتوفيق الملك العلام وهو انه قد اتضح وثبت وفاز بدرجة التحقيق انه تعالى كان في ازل الآزال عالما بجميع الامور من
جميع الوجوه فلا محالة كان عالما في الازل بوجود المصلحة في ايجاد زيد مثلا في سنة كذا وفي وقت كذا وكان عالما بانه سيوجده على طبق هذا
العلم فان قلنا بان هذا العلم كاف لايجاد زيد في ذلك الوقت لا محذور الا في القول بتسمية هذا العلم بالارادة وهذا الايجاد وان قلنا ان الارادة
لابد ان تكون مغايرة للعلم مقدمة على الايجاد فينبغي ان يقال ان الارادة صفة على حدة كالعلم والقدرة منشأ انتزاعها
عين ذاته كما هو شان سائر الصفات الحقيقية على المذهب الحق والا لزم قيام الحادث بالواجب تعالى وكونه محلا له مع لزوم التسلسل
او لزم تعدد القدماء وهذا كله باطل ولما كان مذهب اكثر المعتزلة وبعض محققي اصحابنا ان الارادة عبارة عن العلم بالاصلح
قالوا بان ارادته تعالى قديمة فان علمه تعالى بالاصلح قديم ولما كان المقصود الاهم عند الشارع اثبات اختيار الواجب تعالى في
كل وقت من جميع الوجوه ليقرب العباد الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية ويستحسن مصالح الدعاء والصدقة والصلة ونحو
ذلك وكان القول بقدم الارادة موهما لعدم مدخلية العباد وطاعتهم ومعصيتهم في دخولهم الجنة او النار ونحو
ذلك لوجوب مطابقة المرادات لارادته تعالى وارادته لا تتبدل ولا تتغير لقدمها على هذا التقدير ورد في كتاب الله العزيز
واحاديث الانبياء والاوصياء عليهم السلام ما يدل على ان ارادته تحدث بحسب المصالح والمفاسد لئلا يتوهموا انه
جف القلم بما هو كائن ما اراده الله في الازل كان لا محالة وما لم يرد لم يكن فما فائدة التكليف والحث على الدعاء والصدقة والنهي
عن القتل ونحو هذا وعنى بهذه الارادة الايجاد ليكون الكلام مطابقا للواقع ونظير هذا ما تقدم في البداء اما الآيات والاحاديث
المشار اليه فكثيرة منها قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت
بآخرين وكان الله على ذلك قديرا وقوله تعالى من ذا الذي يعصمكم من الله ان اراد بكم سوءا او اراد بكم رحمة الآية وفي توحيد ابن بابويه باسناده
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له لم يزل الله مريدا فقال ان المريد لا يكون الا المراد معه بل لم يزل عالما قادرا ثم
اراد قال مولانا المجلسي بيانا لهذا الحديث لما عرفت ان الارادة المقارنة للفعل ليست فيه تعالى الا نفس الايجاد فهي حادثة والعلم
ازلي وايضا في ذلك الكتاب باسناده عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علم الله ومشيته هما مختلفان ام متفق
فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشأ فاذا
شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله سابق للمشية قال مولانا المجلسي لعل المراد بالمشية المتأخرة عن العلم الحادثة عند حدوث المعلوم وقد عرفت
انه في الله تعالى ليس سوى الايجاد ومغايرته للعلم ظاهرة ويحتمل ان يكون المقصود بيان عدم اتحاد مفهوميهما اذ ليست الارادة مطلق
العلم اذ العلم يتعلق بكل شيء بل هي العلم بكونه خيرا وصلاحا ونافعا ولا يتعلق الا بما هو كذلك وفرق آخر بينهما وهو ان علمه تعالى
بشيء لا يستدعي حصوله بخلاف علمه به على النحو الخاص فالسبق على هذا يكون محمولا على السبق الذاتي الذي يكون للعام على الخاص والاول
اظهر كما عرفت وفيه انه ان كان المراد من المشية في هذا المقام الايجاد يكون حاصل قوله سافعل كذا ان شاء الله ثم سافعل كذا ان اوجده الله

وهذا ليس بصحيح لان موجد فعل العبد هو العبد لا الله تع الا انه يقال المراد ان فعل كذا ان اوجد الله تعالى اسبابه
الخارجية الموقوف عليها فعل العبد فح يصح المعنى كما لا يخفى وايضا روى ابن بابويه باسناده عن صفوان بن يحيى قال قلت
لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من الله تعالى او من المخلوق قال فقال الارادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك في
واما من الله عز وجل فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي من صفات الخلق فارادة الله تعالى الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه
بلا كيف ونظر الى هذا الحديث قال الشيخ المفيد قدس الله روحه ان الارادة من الله جل اسمه نفس الفعل ومن الخلق الضمير و
اشباهه مما لا يجوز الا على ذوي الحاجة والنقص وذلك لان العقول شاهدة بان القصد لا يكون الا بقلب كما لا تكون الشهوة والمحبة
الا لذي قلب ولا تصح النية والضمير والعزم الا على ذي خاطر يضطر معها في الفعل الذي يغلب عليه الى الارادة له والنية فيه والعزم
ولما كان الله تع يجل عن الحاجات ويستحيل عليه الوصف بالجوارح والادوات ولا يجوز عليه الدواعي والخطرات بطل ان يكون محتاجا
في الافعال الى القصود والعزمات وثبت ان وصفه بالارادة مخالف في معناه لوصف العباد وانها نفس فعله الاشياء وبذلك جاء
الخبر عن ائمة الهدى ثم اورد هذه الرواية ثم قال هذا نص على اختياري في الارادة وفيه نص على مذهب لي اخر وهو ان ارادة
العبد تكون قبل فعله والى هذا ذهب البلخي والقول في تقدم الارادة للمراد كالقول في تقدم القدرة للفعل وقوله ع ان الارادة
من المخلوق الضمير وما يبدو لهم قبل الفعل صريح في وجوب تقدمها للفعل اذ كان الفعل يبدو من العبد بعدها ولو كان الامر
فيهما على مذهب الجبائي لكان الفعل باديا في حالها ولم يتاخر بدوه الى الحال التي هي بعد حالها انتهى وقال ابن بابويه في التوحيد وليست
الارادة والمشية والرضا والغضب وما يشبه ذلك من صفات الافعال بمثابة صفات الذات لانه لا يجوز ان يقال لم يزل الله
تعالى مريدا شائيا كما يجوز ان يقال لم يزل الله قادرا عالما انتهى بالجملة نظر الشارع وهؤلاء المتشرعين الى مراعات ما هو المقرر عند الناس
من عدم انفكاك المراد من ارادة القادر المختار والى اظهار اختياره تع في كل ساعات وآنات ونظر المحققين الى ان الارادة
لابد ان تكون قبل المراد وايجاده كما يستفاد من الحديث المتقدم ولانها عبارة عن تخصيص القدرة باحد الجانبين من
الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هذا حادثا لما مر من امتناع كونه تعالى محلا للحادث فلا تكون الا العلم بالاصلح
هذا ما يحكم به قريحتي القريحة والله يعلم بالحقيقة اعلم رحمك الله تعالى انه قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله
عليه واله ان الله سميع بصير وقد نطقت الايات القرانية والاحاديث النبوية وهكذا اخبار الائمة عليهم السلام به وكيف لا يكون
سميعا بصيرا و السمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص فكيف يكون المخلوق اكمل من الخالق والمصنوع اشرف من
الصانع وكيف يستقيم حجة ابراهيم عليه السلام على ابيه اذ كان يعبد الاصنام جهلا وعناوة يا ابت لم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ولو انقلب عليه ذلك في معبوده لاصبحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم
يصدق قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه وكما عقل كونه فاعلا بلا جارحة وعالما بلا قلب ودماغ يعقل
كونه بصيرا بلا حدقة و سميعا بلا اذن اذ لا فرق بينهما ويؤيده ما قيل انه تعالى حي كما عرفت وكل حي يصح اتصافه بالسمع
والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات
النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر وايضا قد سبق ان كلما صح اتصافه الواجب به
يجب اتصافه به وهذا القدر يكفي في مقام التائيد لما هو معلوم بالضرورة من المذهب فلا يستحسن النقض بالذوق والشم واللمس
بالجملة لما ورد النقل بكونه تع سميعا بصيرا امنا بذلك وذكرنا المؤيدات المسطورة دفعا للاستبعاد بخلاف الذوق
والشم واللمس فانه لم يرد النقل بها واحتج النافي بوجهين الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به
وانه في حقه تعالى محال والجواب منع ذلك لا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين به

في كونه تعالى سميعا بصيرا

وایضاً سلمنا انه کذلک فی الشاهد فلم قلتم انه فی الغائب کذلک فان صفاته تعالی مخالفة بالحقیقة لصفاتنا ولا نعنی بکونه
تعالی سمیعاً بصیراً الا انه تع یدرک ما یدرک لنا بلحظة العین والقوة السامعة کما فی الکافی عن ابی جعفر الثانی علیه السلام فی جواب
سوال السائل فکیف سمینا ربنا سمیعاً فقال لانه لا یخفی علیه ما یدرک بالاسماع ولم نصفه بالسمع المعقول فی الراس وکذلک
سمیناه بصیراً لانه لا یخفی علیه ما یدرک بالابصار من لون او شخص او غیر ذلک ولم نصفه ببصر لحظة العین وایضاً فیه عن
ابی الحسن الرضا علیه السلام وسُمّی ربنا سمیعاً لا بجزء فیه یسمع به الصوت ولا یبصر به کما ان جزئنا الذی به نسمع ولا نقوی به
علی البصر ولکنه اخبر انه لا یخفی علیه شیء من الاصوات لیس علی حد ما سمیناه نحن فقد جمعنا الاسم بالسمع واختلف المعنی
وهکذا البصیر لا بجزء منه ابصر کما انا نبصر بجزء منا لا ننتفع به فی غیره ولکن الله بصیر لا یحتمل شخصاً منظوراً الیه فقد
جمعنا الاسم واختلف المعنی الثانی اثبات السمع والبصر فی الازل ولا مسموع ولا مبصر فیه خروج عن المعقول والجواب
ان انتفاء التعلق فی الازل لا یستلزم انتفاء الصفة فیه کما فی سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراک بالفعل فی وقت لا
یوجب انتفاءهما اصلاً فی ذلک الوقت

فصل فی انه تعالی متکلم

فصل ومما یجب ان یعتقد انه تعالی متکلم والدلیل علیه اجماع الانبیاء علیهم السلام
فانه تواتر انهم کانوا یثبتون له الکلام ویقولون انه تعالی امر بکذا ونهی عن کذا واخبر بکذا وکل ذلک من اقسام الکلام
ثبت المدعی ویکفی فی باب ثبوت النبوة ظهور المعجزة علی ید النبی صلی الله علیه وآله بای نحو کان من غیر توقف علی
اثبات انه تعالی متکلم فلا یتوهم لزوم الدور وقد یقال ان التکلم صفة کمال وعدم القدرة علیه نقص فیجب اتصاف
الکامل من جمیع الوجوه به وایضاً یصح اتصافه به فیجب کما عرفت ولا باس فی مقام التائید واذا عرفت ذلک فاعلم ان المسلمین
اختلفوا فی معنی کونه تعالی متکلماً فمن اتفق منهم الی انه تعالی متکلم ولا بد فی اطلاق المشتق من قیام المبدا بما یطلق علیه
قال لابد من قیام الکلام بذاته تعالی وهم فرق ثلث الاشاعرة والحنابلة والکرامیة فالاشاعرة قالوا کلامه لیس من جنس
الاصوات والحروف بل صفة ازلیة قائمة بذات الله تع منافیة للسکوت والآفة کما فی الخرس والطفولیة هو بها آمر وناه مخبر
وغیر ذلک یدل علیها بالعبارة او الکتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربیة فقرآن وبالسریانیة فانجیل وبالعبریة فتوریة
والاختلاف فی العبارات دون المسمی واستدلوا علیه بانه لا یجوز ان یکون هذا الکلام المستفاد قیامه به من اطلاق المتکلم
علیه الکلام الحسی اعنی المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانی من کل کلمة
مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه یمتنع اجتماع اجزائه فی الوجود والحادث یمتنع قیامه بذات الباری تعالی فتعین ان
یکون هو المعنی اذ لا ثالث یطلق علیه اسم الکلام وان یکون قدیماً لما عرفت ویرد علیه اما اولاً فلانا لا نسلم وجوب قیام المبدا
بما صدق علیه المشتق فان هذا لیس بکلی کما یظهر من اطلاقهم التمار علی من کان بایعاً للتمر لا علی من قام به التمر وکذا
الزیات والدهان ونحو ذلک وبالجملة لا یلزم ان یکون مناط صحة اطلاق المشتقات منحصراً فی القیام بل یکفی فیه نوع ملابسة
کما فی الحداد والتمار وغیر ذلک والثانی انا سلمنا انهم یشترطون الاتصاف بالمبدا فی المشتقات لکن بناءهم هذا
علی الظاهر وعلی ما هو الاکثر دون النظر الدقیق ولو کان مبنی کلامهم علی التحقیق لا نتقض فی کثیر من المواضع منها ما عرفت
من نحو التمار والخمار ومنها عدم جواز اطلاق الوجود علی شیء من الاشیاء بناء علی ما زعم الاشعری ومتابعوه من ان وجود کل شیء
سواء کان واجباً او ممکناً عین ماهیته والوجود لیس قائماً بما صدق ایضاً لا بغیره بل هو قائم بنفسه عین حقیقة الشیء الموجود فیستلزم عدم جواز اطلاق
الموجود علی شیء وکذا عدم جوازه الا علی الواجب بعینه وکذا اطلاق الموجود علی الممکن علی القول بان اطلاق الموجود علیه من قبیل اطلاق المشمس علی الماء الذی
اکتسب الحرارة من الشمس فان الوجود هو الله تع وکذا الحال فی اطلاق الصامت لان الصوت قائم بالهواء وکذا اطلاق الواجب علی الصلوة
والحرام علی الزنا مثلاً علی زعم الاشاعرة لان الوجوب والحرمة من احکام الله تعالی والحکم عندهم خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین

وخطابه كلامه النفسي القائم به تعالى بل لا يصح اطلاق المتكلم بالكلام الحسي على احد لان الكلام قائم بالهواء لا بالفاعل فلو
كان مراعاة قولهم واجبة في جميع المواضع لزم بطلان قول الاشاعرة في الوجوب والحرمة وكذا بطلان قولهم وقول غيرهم معًا
في مواضع اخر كما عرفت وليت شعري ما الفرق بين الموجود والواجب والحرام ونحو ذلك وبين المتكلم حيث لم يستوحشوا من
من اطلاق تلك الالفاظ على صادقيها مع عدم قيام المبادي بخلاف المتكلم فانهم لما لم يجوز واقيام الكلام بالواجب
لم يجوز والطلاقه الا باختراعهم الكلام النفسي وهل هذا الا المكابرة والثالث انا سلمنا انه لابد في المشتقات من قيام المبدأ لكنا
نقول مبدأ المتكلم هو التكلم لا الكلام والتكلم لا نسلم انه عين قيام الكلام بل هو ايجاد الحروف وتكثيف الهواء بها كتسخين الماء في صنع
التونجي كما هو التحقيق وشهد به امامهم الرازي حيث قال على ما نقل في المسئلة الثالث والاربعون من الباب الاول من القسم
الاول من الكتاب الاول من فواتح تفسير الكبير والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر
لاجل ان يعرف غيره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلًا
لهذا الغرض المخصوص انتهى فانه كما ترى جعل الكلام كسائر الافعال من الضرب والتحرك ونحو ذلك والمتكلم عبارة عن من
ايقاع ذلك الفعل فلم لا يكون الواجب تعالى متكلما باعتبار ايجاده الحروف والاصوات في الهواء ونحو هذا الرابع سلمنا ان المتكلم
قام به الكلام لكنا نورد عليكم قوله تعالى حتى يسمع كلام الله فان المراد منه هنا التوريت المؤلف من الحروف كما صرح به
البيضاوي وغيره ولا شك انا لا نفهم من تلك الاضافة الا ما نفهم من قولهم هذا كلام المتنبي وهذا كلام امرئ القيس اي انهما تكلما
بهذا الكلام المؤلف في بدو الامر او ان هذا الكلام من تاليفهما فيكون هذا هو المراد من كلام الله ايض فيكون الله تعالى متكلما بهذا
الكلام لا محالة كما انهما متكلمان به فلا بد من التجاء والى التزام المجاز في تلك الاضافة وان يقولوا ان معنى اضافة الكلام الى الله تعالى
غير معنى اضافته الى امرء القيس مثلا لان الدليل قد دل على ان الكلام الحسي لا يقوم بالله تعالى قلنا فليقولوا هكذا في كونه
متكلما بلا تفاوت في ذلك وفوق هذا انه قال الله تعالى كلم الله موسى تكليما والظاهر ان المراد منه قوله تعالى اني انا الله رب
العالمين بعد قوله تعالى فلما اتيها نودي من شاطئ الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة كما لا يخفى فانه لابد هنا من احد الامرين
اما التزام قيام التكليم بالكلام الحسي بالله تعالى واما المصير الى قولنا كما ستيضح وايضا استدلت الاشاعرة على مسلكهم بان
من يورد صيغة امر او نهي او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى
الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس
السامع ليجري على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها ومغائرته للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في
غاية الظهور ويرد عليه اولا انا لا نسلم وجود شيء في النفس بحيث يصلح لان يكون كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي بيان ذلك
انا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا الاخبار على نحوين متعلق الاذعان به وغير متعلق الاذعان وما وجدنا في نفوسنا في الصورة الاولى الا الصور
العلمية لاجزاء القضية والاذعان الذي هو من الكيفيات النفسانية وفي الصورة الثانية الا الصور الحاصلة الاجزاء فقط اذا
اردنا الدلالة للغير على ما في نفوسنا من النسبة الحاكية مذعنة لنا او غير مذعنة وجدنا في نفوسنا تلك الارادة ايضا وربما وجدنا
صور الحروف المؤلفة الدالة على تلك المعاني او صور كلما يراد الدلالة به من الاشارة ونحوها وقس الحال في صورة الانشاء مثل
الطلب والنهي والاستفهام فانه انما يوجد قبل تلك الامور ارادة تلك الامور او تصور الالفاظ الدالة على الطلب وتصور
المعاني الموضوع لها واذا لم يكن الشيء في نفسه مطلوبا مثلا ومع هذا اريد الدلالة للغير عليه لغرض فانما يوجد ارادة
الاظهار وتصور ما يظهر بدون ارادة المطلوب وربما يظهر الشيء بدون ان يكون له وجود كما لا يخفى فاتضح من هنا انه لا يوجد
في النفوس في الصور المسطورة الا الارادة والاذعان والصور العلمية للمعاني او صور الحروف المقطعة او نحو ذلك

فعليه البيان وتحقيق المقام انه لاشك في ان كل انشاء مستلزم لمعنى خبري مثل قولنا اضرب زيدا مستلزم لقولنا اطلب منك الضرب واريد منك ضربه وازيد قائم مستلزم لقولنا استفهم منك قيامه ونحو ذلك ولاشك في ان صدق الخبر انما يكون باعتبار تحقق المحكى عنه فاذا قال القائل ضرب زيدا مع عدم ارادة صدور الضرب عنه لابد ان يكون قولنا اطلب منك الضرب واريد منك الضرب كاذبا لعدم المحكى عنه الذي هو الارادة القلبية والطلب الصميمي وح نقول لابد ان لايكون الطلب الذي ادعيتم متحققا فانه لو وجد الطلب لتحقق المحكى عنه لاطلب منك واريد منك الضرب فيصدق فان هذا وايضا نقول لاشك ان مناط صدق قولنا اريد منك الضرب وقولنا اضرب زيدا هو الارادة القلبية لصدور الضرب من المخاطب فاذا وجد المحكى عنه لهذا القول صدق وقولنا اريد منك الضرب واطلب منك الضرب وقد اتضح انه في الخبر لايكون في النفس الا تصورات اجزاء القضية مع الاذعان او بدونه وحيث كان هنا الحكاية عن حال القلب لابد في صورة الطلب الواقعي من تحقق المحكى عنه اعني ارادة الضرب من المخاطب ايضا فلو كان في الانشاء غير ذلك لكان في اطلب منك غير ما قلنا هذا فان تم هذا وهو بحمد الله تام سقط كلام الاشاعرة عن اساس وان كان الطلب غير ذلك فعلى تقدير ثبوته لايصلح ان يكون قديما كما سيتضح مع ان كلامه تعالى مشتمل على الانشاء والاخبار معا فعلى تقدير تسليم القول به لايسمنهم ولايغني من جوع لان دعواهم اثبات كلام النفسي لكل كلام لفظي ولو كان قولنا غلام زيد مثلا فاذا لم يثبت لاحد من الكلمات اللفظية ما يقال له النفسي بطل قولهم كما لايخفى وها نحن حينئذ نذكر كلام بعض علماء الاشاعرة في هذا المقام مع تضعيف ما قالوا في المواقف وشرحه هكذا وهذا الذي قالته المعتزلة لاننكره لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وانه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام وقد يدل عليه بالاشارة والكناية كما يدل عليه بالعبارة والطلب احد لايتغير وغير المتغير غير المتغير اى ما لتغير متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات وانه غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لايعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وانه غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لايريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لايفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لاحقيقته واذ لاطلب فيهما اصلا كما لاارادة قطعا فاذن هو صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المص ولو قالت المعتزلة انه اى المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاد ارادته اى ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لايعلم او يامر بما لايريد وح لايثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرة للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكني لم اجده في كلامهم انتهى كلامهما مع قليل اختصار في عبارات الشرح ولايخفى عليك بعد ما تلونا عليك من الحق الصريح وهن ما قال من قبل الاشاعرة فان ليس مرادنا من كون مدلول اللفظي القائم بالنفس نفس العلم انه نفس اليقين حتى يرد علينا اخبار الرجل عما لايعلمه بل المراد كما عرفت الصور الحاصلة عند تصور اجزاء القضية او الاضافات الحاصلة عند تصور تلك الاجزاء ونحو هذا على اختلاف الاراء وهذا لايتخلف بتخلف الاذعان عن القضية اما في صورة الامر والطلب فالحمد لله على ما اجرى الحق على لسانه فيكتفي به تقليلا للمؤنة مع ان كلامنا السابق كاف شاف لرفع امثال تلك التمويهات وقال شارح المقاصد استدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لايعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه ولايريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه وارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكني لم اجده في كلامهم وانا قد وجدت في كلام الامام الزاهد

من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نم وجود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهارهما وقريب
من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة ندب او ايجاب
فهذا باطل لان اللفظ يقتضي مع ان الطلب بحاله والمقتضى لا يراد بل يتلهف عليه وبالضرورة يعلم ان ما يجده لا بعد انقضاء اللفظ ليس
تلهفا ولان اللفظة يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب
ونحو ذلك انتهى وبالجملة قد لاح وظهر من كلام هذا العلامة الاشعري ايضا انه لم يتيسر له دفع ما اورد على اهل نحلته صاحب المواقف ۲
۲ اما ما قال الخيرام من قبل المنكرين للكلام النفسي ودفعه فنحن بحمد الله تعالى لا نحتاج في دفع كلام الاشاعرة الى ما قال من قبلنا
فلا نفتقر ايضا الى دفع ما دفع به اياه وقال فضل بن روزبهان الناصب في رد كلام العلامة بعد عبارة هكذا فنقول اولا ليراجع
الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يروم ويرتب معاني يعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول
على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء يقول في نفسه سأتكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة
فهذا هو الكلام النفسي ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي يتكلم بها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي
الكلام النفسي فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا فان
مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه
واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نسلم عدم
الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب هو الطلب ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق الطلب
من الامر لان اعتذاره واختياره موقوفان على امر بالطلب منه مع عدم الفعل من المأمور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين
لتحصيل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف ههنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر و
الامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاد ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن
بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان
الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة
هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل على
مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار بشيء من الاشياء واما في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكنه ليس عين الطلب الذي
هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب كما هو ظاهر فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب
ولما ثبت ان ههنا صفة غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفسي فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه
غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل انتهى كلامه قال حامي المذهب الشهيد الثالث مولانا السيد
الشوشتري في احقاق الحق في رد كلامه بعد كلام واما ثانيا فلانه قد يخبر الرجل بما لا يعلمه بل يعلم خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم
به ففيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال وللقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم
في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا للعلم
والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر
به بالضرورة وايضا هذا قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود
بالاعتراض الذي نقله واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد

يوجد مدلوله عند المخاطب الى آخره مدخول بانّ الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الآمر ما يدل بظاهره في بعض
الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر اذ لا وقوف لغير الله تعالى على ما في النفس وبه يحصل الاعتذار والاختبار كما لا يخفى
واما رابعا فلانّ ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في تقوية المعتزلة من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له
ارادة شيء اصلا ففيه انّ هذا غير واقع ولو سلم فجوابه مثل ما اجبنا عنه فيما قبل من انه قد يخبر الرجل عما لم يعلمه فاعلم واما ما ذكره من
ان في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فان
تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه اولا انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة فان
الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم الطلب من
منه الفعل يفهم ولا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة انتهى ويرد على دليلهم الثالث ثانيا انا سلمنا معنى قائما بذاته تعالى
وراء العلم والارادة ونحوها لكن لا يصدق عليه الكلام بحسب العرف كما اعترف به فضل بن روزبهان الناصب وغيره فلا يكون الواجب تعالى متكلما باعتبار قيام
هذا المعنى واما ما قال شارح المقاصد من انه شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال
الاخطل **شعر** ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وفي التنزيل ويقولون في انفسهم ففيه ان الاطلاق
اعم من الحقيقة واللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالحمل على الاول اولى معنى قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة
انه اذا اطلق اللفظ ولم يقم القرينة على ارادة معناه المجازي تعين الحقيقة وبالجملة الكلام هو الذي يعبر عنه بالفارسي بسخن بافائده والقول
بمعنى گفتن كما صرح به صاحب الصراح وغيره وهذا المعنى لا يمكن ان يقال على المعنى النفسي الذي ادعيتموه كما هو ظاهر والعرف ايضا شاهد عليه
بشهادة تامة كما عرفت فثبت ان اطلاق الكلام على هذا المعنى النفسي على تقدير ثبوته كان اطلاقا مجازيا وانما حملكم على القول بالكلام النفسي
هو فراركم عن التزام المجاز في معنى المتكلم على زعمكم وهذا الزم عليكم بعد ايضا وان كان باعتبار لفظ الكلام فقد وقعتم فيما هربتم عنه
وهذا الشيء عجاب اما الحنابلة فمذهبهم ان كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف قال صاحب المواقف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء
الآخر منهما فيكون له اي الحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون الحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب
منهما اي من الحروف التي لها اول زمان وجود او آخره او اجتمعا معا فيهما يكون حادثا لا قديما انتهى وقال شارح المقاصد قالت الحنابلة
والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف
المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب
نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن
فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا انتهى وبالجملة جهالة اهل هذا المذهب وغباوتهم
وانكارهم الضروريات وسفسطة امامهم احمد بن حنبل وكونه عاريا عن العقل والفهم لا يخفى على احد من الاشاعرة فضلا عن
غيرهم من العقلاء وقد بلغ هذا احمد بن حنبل الى مرتبة من الجهل المركب في هذه المسألة بحيث ضرب ضربا شديدا في عصر المعتصم
العباسي ليرجع عن هذا القول الشنيع كما يظهر من تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي اما الكرامية فلما رأت ان بعض الشر اهون من
البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة محدث وثمة قائم بذاته تعالى وانه قول الله
لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات
فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة ونظرا الى ركاكة هذا المذهب لم يلتفت
اكثرهم الى جوابه وهذا كذلك اما مذهب الفرقة الحقة الامامية ومن تبعهم فهو ان الله تعالى متكلم باعتبار

ايجاده الالفاظ والاصوات في اي جسم يريد وهذا المذهب هو المذهب المنصور لوجوه الاول انه سيتضح ان شاء الله تعالى ان قيام
الحوادث بذاته تعالى محال وهكذا قيام الصفات القديمة الزائدة على ذاته تعالى به فتعين المطلوب والثاني ان الامر والخبر في الازل ولا
مامور ولا سامع فيه سفه فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة ومذهب الحنابلة والكرامية ساقط عن اول الامر فتعين ما ذهبنا اليه واعترض
عليه صاحب المواقف بان ذلك السفه انما هو في اللفظ واما كلامه النفسي فلا سفه فيه كطلب العلم من ابن سيوجد ودفعه السيد الشريف
في شرحه بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل
قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال الثالث انه لو كان الكلام النفسي القديم حقا لكان بسيطا كما
سيتضح وانحلال الشيء الى الامور المتضادة المتناقضة من الامر والنهي والاخبار من الايجاب والسلب غير معقول فتعين مذهبنا بتقريب
ما تقدم اما ما قالوا من ان الكلام النفسي كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة واحدة يتعلق بمقدورات
متعددة كذلك الكلام صفة واحدة ينقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فهو ناش من كمال جهالتهم فانه لا ينبغي ان
يقاس حال كل صفة على الاخرى على ان انقسام البسيط الى الامور المتباينة شيء وتعلق الشيء البسيط بالامور المتباينة امر اخر والرابع
انه قد تقرر عندهم وعند جميع العقلاء ان الامر والنهي والخبر من انواع الكلام فلو كان الكلام في الازل موجودا بدون واحد من
انواعه لزم وجود الجنس بدون واحد من الانواع وايضا هذا غير معقول اذ لا يعقل كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء
الخامس ما قال السيد معين الدين الصفوي الايجي الشافعي في رسالته في الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم
من الكلام الا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شان النبوة دعوة الامة الى شيء
غير معلوم ظاهره كذب والحاد من غير اشارة في موضع وموقع على المراد من اطلاقه السادس ان العقلاء كافة من اهل اللغة والعرف
متفقون على ان السكوت ضد التكلم فكلما يصدق احدهما يسلب الاخر لا محالة والا لزم اجتماع النقيضين والقول بالكلام النفسي
يستلزم ان يجتمع السكوت مع التكلم في آن واحد ويصدق على الاخرس انه متكلم وهل هذا الا السفسطة واذا بطل هذا تعين
مختارنا بتقريب ما تقدم السابع ان القول بالكلام النفسي في السفسطة بمثابة قولنا ان الله تعالى فلك نفسي وارض نفسية دون سماء خارجية
وارض خارجية بل هو الله نعم شيء بسيط ينحل الى تلك الامور فلا يسمع به الثامن ان القول بالكلام النفسي من مخترعات متحدثي الاشاعرة كما
نقل عن السيد معين الايجي الشافعي انه نقل في بعض رسائله عن بعض العلماء انه قال ما تلفظ بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثالثة
ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى فيكون بدعة خلاف الاجماع التاسع ان القول بالكلام النفسي يستلزم الكذب على الله تعالى في
مثل قوله تعالى انا ارسلنا نوحا وهذا باطل بالاتفاق والقول بان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا للمعاني المخزونة
غير معقول فان لوازم النوع ممتنع الانفكاك عنه وكذا انفكاك الانواع بحذافيرها عن الجنس وهذا ظاهر وايضا قال العلامة القوشجي في
تحقيق هذا اي ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال مع القول بان ازلي مدلول اللفظ غير جيد وكذا القول
بان المتصف بالمضي وغيره اي هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم انتهى العاشر ان الخلق كلهم يفهم معنى كونه تعالى متكلما ولا يفهم احد
منهم معنى الكلام النفسي فعلم ان توهم ان الله تعالى متكلم ليس باعتبار الكلام النفسي الحادي عشر انه قد تقرر وثبت ان كلما هو
قديم ازلي فهو ابدي لا يزول فعلى هذا يلزم ان يكون العباد في دار الاخرة مكلفين بالجهاد والزكوة ونحو ذلك واجيب عن هذا ان
الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة الله واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه
وينقطع عند موته ولا يخفى عليك ان غاية ما اثبتوه هو ان الطلب عبارة عن شيء يعبر عنه بالفارسية بگرامی کن وبزن وبالعربية
باكرم وباضرب مثلا ولا شك ان هذا المعنى على تقدير ثبوته وكونه غير العلم والارادة لا يبقى بعد كون الشيء مطلوبا فكيف يعقل
ان هذا الطلب يبقى في ذات الباري تعالى الى الابد لا سيما بعد كونه منسوخا ونحو ذلك واعلم رحمك الله تعالى ان امثال تلك الوجوه

وجوه اخر تدل على بطلان مذهب الاشاعرة وحقية مذهبنا وكفى شاهدا على بطلان قول هؤلاء ما قال صاحب المواقف وهو من اكابرهم ومعتمديهم فانه قال السيد الشريف في شرح المواقف ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب محصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه فيشهد مادة شيخهم هذا بظهور مذهبهم باطل قطعا وان التكلفات الباردة التي ارتكبها هذا الشيخ قبيل هذا الكلام في المواقف هكذا وغيره من علماء الاشاعرة مكابرة محضة بحكم قلوبهم ببطلانها واما بطلان ما ذهب اليه صاحب المواقف فقد كفى مؤنته اظهارنا با ما قال الفاضل التفتازاني من اعاظم علمائهم في شرح العقائد ان ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وها نحن الآن نوشح كلامنا بذكر كلام الملك العلام واحاديث ائمة الانام عليهم الصلوة والسلام الدالة على صحة مذهبنا ليزداد به شرفا ومزيدا واتقانا واحكاما وسدادا قال الله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه الآية وقال الله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ثم قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال جل شانه وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وايضا قال يريدون ان يبدلوا كلام الله وقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما بالجملة بكتاب المجاز والتاويل في هذه الآيات وارتكاب نقض بان القرآن المجيد ليس بكلام الله حقيقة لمجرد رعاية ما يفهم من ظواهر اقوال بعض اهل اللغة من انه لا بد من قيام المبدأ بالمشتق مع انتقاضه في مواضع لا تعد ولا تحصى ليس من شيء يعقل وقد عرفت انه لا يلزم في هذا المسلك مجرد هذا المحذور بل المحذورات متكثرة التي لا يرتكبها الا من يرى سوفسطائيا اما الاحاديث فمنها ما روى ابن بابويه في كتاب التوحيد باسناده عن عبد الرحيم القصير قال كتبت على يدي عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك اختلف الناس في اشياء قد كتبت بها اليك فان رايت جعلني الله فداك ان تشرح لي جميع ما كتبت اليك اختلف الناس جعلت فداك بالعراق في المعرفة والجحود فاخبرني جعلت فداك اهما مخلوقان واختلفوا في القرآن فزعم قوم ان القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق وقال آخرون كلام الله مخلوق وعن الاستطاعة اقبل الفعل ام مع الفعل فان اصحابنا قد اختلفوا فيه ورووا فيه وعن الله تبارك وتعالى هل يوصف بالصورة او بالتخطيط فان رايت جعلني الله فداك ان تكتب الي بالمذهب الصحيح من التوحيد وعن الحركات اهي مخلوقة او غير مخلوقة وعن الايمان ما هو فكتب صلى الله عليه واله وسلم على يدي عبد الملك بن اعين سألت عن المعرفة ما هي فاعلم رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز وجل في القلوب مخلوقة والجحود صنع الله في القلب مخلوق وليس للعباد فيهما من صنع ولهم فيهما الاختيار من الاكتساب فبشهوتهم الايمان اختاروا المعرفة فكانوا بذلك

مومنين عارفين وبشهوتهم للكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاهدين ضلالا وذلك بتوفيق الله لهم وخذلان من خذله
الله فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله واثابهم وسألت رحمك الله تعالى عن القرآن واختلاف الناس قبلكم فان القرآن كلام الله
محدث غير مخلوق وغير ازلي مع الله تعالى ذكره وتعالى عن ذلك علوا كبيرا كان الله عز وجل ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول وكان عز وجل
ولا متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل جل وعز ربنا فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه جل وعز ربنا والقرآن
كلام الله غير مخلوق فيه خبر من كان قبلكم وخبر من يكون بعدكم انزل من عند الله عز وجل على محمد رسول الله صلى الله عليه وآله
فهذا الحديث الشريف كما ترى صريح في بطلان مذهب الاشاعرة والحنابلة جميعا حيث حكم عليه السلام بان القرآن هو كلام الله
حقيقة كما هو المتبادر وانه محدث غير ازلي على رغم الحنابلة وانه ليس شيء متصف بالقدم سوى الله تعالى خلافا للاشاعرة
القائلة بقدم الكلام النفسي وغيره وايضا يستفاد من تضاعيف سؤال راوي هذا الحديث ان الاختلاف الناشي من حيث
القول بالكلام النفسي لم يكن نشاء في ذلك الزمان واما حكم المعصوم عليه السلام بان كلام الله غير مخلوق مع حكمه عليه السلام بكونه
محدثا فوجهه ما قال ابن بابويه رحمة الله عليه قبيل ذكر هذا الحديث وهو هذا قال مصنف هذا الكتاب قد جاء في الكتاب
ان القرآن كلام الله ووحي الله وقول الله وكتاب الله ولم يجئ فيه انه مخلوق وانما منعنا من اطلاق المخلوق عليه لان المخلوق
في اللغة قد يكون مكذوبا ويقال كلام مخلوق اي مكذوب قال الله تبارك وتعالى انما تعبدون من دون الله اوثانا وتخلقون
افكا اي كذبا وقال عز وجل حكاية عن منكري التوحيد ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة ان هذا الا اختلاق اي افتعال وكذب فمن زعم ان
القرآن مخلوق بمعنى انه مكذوب فقد كفر ومن قال انه غير مخلوق بمعنى انه غير مكذوب فقد صدق وقال الحق والصواب ومن زعم انه
غير مخلوق بمعنى انه غير محدث وغير منزل وغير محفوظ فقد اخطأ وقال غير الحق والصواب وقد اجمع من اهل الاسلام على ان القرآن
كلام الله عز وجل على الحقيقة دون المجاز وان من قال غير ذلك فقد قال منكرا وزورا ووجدنا القرآن مفصلا وموصلا وبعضه
غير بعض وبعضه قبل بعض كالناسخ الذي يتاخر عن المنسوخ فلو لم يكن ما هذه صفته حادثا بطلت الدلالة على حدوث المحدثات
وتعذر اثبات محدثها بتناهيها وتفرقها واجتماعها ثم استدل على المذهب المختار بوجه آخر وهو ان العقول قد شهدت والامة
قد اجتمعت ان الله صادق في اخباره وقد علم ان الكذب هو ان يخبر بكون ما لم يكن وقد اخبر الله عز وجل عن فرعون وقوله
انا ربكم الاعلى وعن نوح انه نادى ابنه وهو في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فان كان هذا القول وهذا الخبر قديما
فهو قبل فرعون وقبل قوله ما اخبر عنه وهذا هو الكذب وان لم يوجد الا بعد ان قال فرعون ذلك فهو حادث لانه كان
بعد ان لم يكن وايضا قال بوجه آخر وهو ان الله عز وجل قال ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك وقوله ما ننسخ من
آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وما له مثل وجاز ان يعدم بعد وجوده فحادث لا محالة انتهى كلامه وايضا روى محمد بن بابويه
باسناده انه كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليهم السلام الى بعض شيعته ببغداد بسم الله الرحمن الرحيم عصمنا الله
واياك من الفتنة فان يفعل فاعظم بها نعمة والا يفعل فهي الهلكة نحن نرى ان الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب فتعاطى السائل ما
ليس له وتكلف المجيب ما ليس عليه وليس الخالق الا الله عز وجل وما سواه مخلوق والقرآن كلام الله لا تجعل له اسما من عندك فتكون من الضالين جعلنا الله
واياك من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون وايضا في التوحيد باسناد مؤلفه عن الحسن بن عبد الرحمن الحماني قال قلت لابي
الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ان هشام بن الحكم زعم ان الله جسم ليس كمثله شيء عالم سميع بصير قادر متكلم
ناطق والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد ليس شيء منها مخلوقا فقال قاتله الله اما علم ان الجسم
محدود والكلام غير المتكلم معاذ الله وابرأ الى الله من هذا القول لا جسم ولا صورة ولا تحديد وكل شيء سواه مخلوق الحديث

فصل اعلم هداك الله تعالى طريق الرشاد انه من ضروريات مذهبنا معاشر الامامية ان الله تعالى صادق يمتنع عليه الكذب

يدل عليه وجوه الاول ان الكذب قبيح كما اثبتناه في المقدمة السابعة من هذا الكتاب وستعرف ان شاء الله تعالى انه قبيح
بالنسبة اليه تعالى ايضا وهو سبحانه لا يفعل القبيح **والثاني** انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه كما سيتضح ان شاء الله
تعالى **والثالث** خبر النبي صلى الله عليه وآله بكونه صادقا في كلامه وهكذا اخبار سائر الانبياء عليهم السلام بل هذا قد علم
بالضرورة من الدين فلا حاجة في بيان اسناده وصحته فان قيل صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما يعلم بتصديقه تعالى
وانما يدل تصديقه على الصدق اي صدق النبي صلى الله عليه وآله اذا امتنع عليه تعالى الكذب فيلزم الدور قلنا
التصديق بالمعجزة تصديق فعلي لا قولي وقد ادعت الاشاعرة ايضا انه يمتنع على الله تعالى الكذب لكن ادلتهم على مسلكهم
لا تتم ولتوضيح ذلك ان متمسكهم في هذا الباب ثلثة امور **الاول** ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى
محال اجماعا فيلزم ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا قال شارح المواقف ان هذا الوجه انما
يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل
على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم الدالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكلام الكاذب ايضا نقص في فعله
فيعود المحذور بعينه اشار اي صاحب المواقف الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الافعال وبين القبح
العقلي فيها فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى فالاصحاب المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي
بلزوم النقص في افعاله تم انتهى كلامهما ولا يخفى عليك متانة كلامهما واستقامته فالحمد لله على ما اجرى الحق على لسانهما والعجب
من بعض الاعلام اعني القوشجي فانه اجاب في شرح التجريد عن هذا الاشكال اللازم الوارد بان مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى
دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي فمن كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي
فيلزم النقص في صفته تعالى مع انك قد عرفت انه قال في شرح التجريد قبيل هذا مجيبا عن الاشكال الوارد على الاشاعرة من لزوم
الكذب على الله تعالى ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما
لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا انا نقول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذلك
القول بان المتصف بالمعنى وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم انتهى وقد صرح بهذا العلامة شارح المقاصد ايضا
وهذا كما ترى يدل على انه لا مفر عنده من التزام الكذب باعتبار المعنى وعدم وجود المخاطب ونحو ذلك في الكلام النفسي ولا شك ان
كذب المدلول يستلزم كذب الدال على ما اعترف هو ايضا من ان لا معنى للكذب اللفظي الا ان معناه كذب فح لو تم ما قاله القوشجي
يلزم وجوب الكذب في الكلام النفسي واللفظي معا وهذا افحش مما لزم على اهل نحلته من جواز الكذب في كلامه اللفظي فتصدق
بوجوبه فيهما معا وهذا الشيء عجاب [illegible] ما قال من ان الدليل المعتمد عند الاصحاب [illegible] الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا
ولا يرد علينا [illegible] اجماع العلماء والانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله فضلا عن صدقه
فهو مدفوع لان دلالة المعجزات موقوفة ايضا على الحسن والقبح العقليين كما ان [illegible] وقوفه عليهما على ما ادعينا [illegible]
جري العادة فرع ثبوت العادة كما سيتضح ان شاء الله تعالى عن قريب ومن هنا يتضح صحة ما قال [illegible] آية الله في العالمين العلامة الحلي
رحمة الله عليه في كشف الحق من ان الكلام النفساني [illegible] مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه صادقا في الحروف و
الاصوات اما ما اجاب عنه الناصب المتعصب فضل بن روزبهان من ان كلام العلامة باطل فان من قال امتناع الكذب عليه للزوم
النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعاني النفسانية وهو ايضا نقص نعوذ بالله من هذا الناصبي بسبب كمال حمقه وخبث عناده
ولا قد عرفت ان هؤلاء العلماء الاعلام من الاشاعرة الذين هم كائمة هذا الناصبي اعترفوا بمضمون ما اورده العلامة على الاشاعرة

والعجب عن هذه الناصبي فانه قال قبيل هذا الكلام دفعا للزوم الكذب ان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني المرتبة في النفس المقولة بعد هذا المرسيحدث والامر **الثاني** الذي تمسكت الاشاعرة به على امتناع كذبه تعالى انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا لجاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ماثبت قدمه امتنع عدمه واللازم باطل بانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه واورد صاحب المواقف على هذا بانه انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه قديم اما هذه العبارات التي الة على الكلام النفسي فلا دلالة له على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها وحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها انتهى كلامه مع ضميمة عبارة الشرح ولا يخفى ان الاشكال في محله اما الامر **الثالث** فهو الامر الثالث الذي ذكرنا في اثبات امتناع الكذب في كلامه تعالى بحسب مسلكنا وهذا على مسلكهم لا يتم لان تصديق الكاذب وان كان فعليا ليس بقبيح عند الاشاعرة لانك عرفت انهم لا يقولون به اما قولهم انه لم يجر عادة الله بتصديق الكاذب فمردود اما اولا فلان عدم جريان العادة به غير معلوم اذ يحتمل حينئذ ان بعض الانبياء السابقين لم يكونوا انبياء بحسب نفس الامر بل انما حكم الناس بنبوتهم بمجرد ظهور خرق العادة عنهم وهذا الظهور انما كان من قبيل تصديق الكاذب واما ثانيا فلان الاستمرار والدوام على طريق العادة ليس بواجب على الله تعالى عندهم وسيجيء ان شاء الله تعالى في هذا الكتاب مزيد توضيح لذلك اعلم ان هذه الصفات التي تلونا عليك من القدرة والعلم والحيوة والسمع والبصر والارادة والكلام هي الصفات السبعة الثبوتية المشهورة المتفق عليها بين اهل الاسلام وههنا صفات اخر قد اختلفت الامة فيها فبعضهم قال انه ليست وراء الصفات السبعة صفة اخرى متمسكا بانه لا دليل عليه فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه وان عدم وجدان الدليل لا يدل على عدمه وانا سلمنا ذلك لكن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول كانتفاء الدليل الذي هو الدليل على الصانع فانه لا يدل على انتفاء الصانع ولا يستلزمه فتامل وبانا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها بتفسير الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما ادريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا يتم انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع طريقا قويا وصراطا مستقيما وبالجملة لا نمنع ان يكون هناك صفات اخر للواجب تعالى بحيث لا يكون للعقول البشرية اليها سبيل او لا تكون من الرعايا وان كانت معلومة للانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلام فان معرفتهم للواجب تعالى ليست كمعرفتنا ياها فانا لسنا بمكلفين الا بصفات معلومة بالعقل والنقل لكنا اذا تصفحنا ما وجدنا صفة الا وهي راجعة الى صفة من الصفات السبعة او هي ليست بصفة حقيقة كما سيتضح وقال ابو الحسن الاشعري بصفات زائدة اخر مغايرة للصفات السبعة فاقول منها البقاء ولا مجال لاحد من القائلين بوجود الواجب تعالى ان ينكر كونه تعالى باقيا سرمديا لانه من مقتضى وجوب وجوده تعالى والكتاب والسنة مملوان منه انما الاختلاف فيه من حيث انه هل هو صفة عليحدة مغايرة للوجود في الزمان الثاني ام هو عين الوجود وظني ان النزاع لفظية قليل الجدوى فانه صار من ضروريات مذهبنا ان صفات الواجب تعالى عين ذاته كما سيتضح ان شاء الله تعالى والبقاء سواء كان عين الوجود او غيره عين ذاته تعالى نعم المهم ههنا هو ان يضعف مذهب الاشاعرة القائلة بزيادة صفة البقاء على ذات الواجب تعالى فاقول مستمسك الشيخ الاشعري تابعا على ما صرح به القوشجي ان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كالعالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه اذ الوجود يتحقق بدونه كما في آن الحدوث ويرد عليه اولا انا لا نسلم وجوب تحليل مبدأ خارجي بذات ما صدق عليه المشتق كما عرفت في مبحث كونه تعالى متكلما فلم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى

بيان صفة البقاء

باقيا ببقاء هو نفس ذاته وثانيا ان المعقول من البقاء استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وكلما استمر فيما سبق في تضاعيف المقدمة بعينها من ان الوجود ليس زائدا على ذاته تعالى بل الاشاعرة قالوا ان وجودات الاشياء نفس ماهياتها كما عرفت اما ما قال من ان البقاء امر زائد على الوجود بدليل تحقق الوجود بدونه كما في آن الحدوث فهو منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث ومع ان الشيخ الاشعري معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا عليه كما صرح به شارح المواقف لئلا يلزم التسلسل فحاصل ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم اما ما تمسكنا في باب عدم زيادة صفة البقاء على ذاته تعالى خصوصا مع ما ستيضح ان شاء الله تعالى من عدم زيادة صفة من الصفات الحقيقية على ذاته تعالى عموما فوجوه **الاول** انه لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله فح يتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة واجيب عنه بان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان ودفعه شارح المواقف بان ما ذكر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر والقوشجي بانه يجوز ان يكون البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه قال حامي المذهب مولانا السيد نور الله الشوشتري ان المتنازع فيه بيننا وبين الاشاعرة هو انه هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه تعالى ايضا كذلك فانهدم ما استدل شيخكم الاشعري من ان الواجب باق فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء **والثاني** ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو بالذات ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كما قيل كان اللزوم اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا لذاته بل لمعنى سوى ذاته واجاب عنه فضل بن روزبهان الناصبي بان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مدفوع لا يتوجه فان الواجب عبارة عن شئ يكون بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما عداه ممتنع العدم وهكذا الممتنع والممكن كما يظهر من تقسيمهم المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع ولئلا يلزم ادراج بعض افراد احد القسمين في الآخر اذ يصدق على المعلول بالنظر الى علته التامة انه واجب وان لم يكن بالنظر الى ذاته واجبا واجاب السيد الشوشتري بانه مكابرة على المقدمة الكلية العقلية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان ظاهر ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان يقتضي ان الواجب لو احتاج الى شئ من السماويات والارضيات ايضا لا يكون ذلك موجبا لامكانه لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى انتهى فان قيل يجوز ان يكون بقاء البقاء امرا اعتباريا فان الوجود فرد من افراد الطبيعية لا يستلزم وجود جميعها قلنا هذا سفسطة ظاهر البطلان فانه بمنزلة ان يقال ان الجسم قد يكون ابيض ببياض موجود وقد يكون ابيض مفرقا للبصر ببياض معدوم في الخارج على انا نقول فيجوز ان يكون بقاء الواجب اعتباريا وان لم يكن بقاء الحوادث كذلك وايضا الزم مذهبكم بان البقاء باق بدون البقاء فلم لا تقولون بان الواجب باق بلا بقاء هل هذا الا حماقة وجهالة **والثالث** ان الذات لو كانت باقية بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائها عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء مستغن عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شئ لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عما سواه واجب قطعا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفة الى الذات ضروري وان دفع ما قال شارح المواقف من انه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فان مداره على تجويز كون البقاء مستغنيا عن الذات **والرابع** انه لو كان البقاء صفة زائدة لزم ان يكون باقيا لوجوب وجوده تعالى والباقي لا يكون باقيا الا ببقاء زائد كما عرفت من مسلكهم فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهذا باطل عندهم **والخامس** ان البقاء ان قام بذاته تعالى

لزم تكثره وما اجاب به فضل بن روزبهان من ان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية منذ فع بما دفعه السيد نور الله الشوستري رحمة الله عليه من ان عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا ولقد اشبه قولهم الصفات ليست غير الذات بالكلية قول الرجل الخراساني الذي ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك قالوا له انك كنت تقول ان حمارى كان ذكرا وهذه انثى قال ان حمارى ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا ومنها القدم وقد عرفت انه من لوازم وجوب الوجود ولذا لم يختلف فيه احد من اهل الاسلام وكل من قال بوجود الواجب قال ان الله تعالى قديم لكن محل النظر انه هل هو تعالى قديم بنفسه لا بقدم زائد على ذاته او هو قديم بقدم زائد فالجمهور متفقون على الاول وابن سعيد من الاشاعرة قال بالثاني ومتمسكه ان القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو القديم بلا نهاية لا بحسب تطاوله وهذا باطل لما عرفت في تضاعيف ابطال زيادة البقاء على الذات والعجب من ابي الحسن الاشعري واتباعه فانهم احالوا عينية الصفات معللين بانه مثل ان يقال عالم لا علم له قادر لا قدرة له وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فكيف لم يوافقوا جميعا اهل نحلتهم ابن سعيد الاشعري مع جريان دليلهم في القدم ايضا وكيف هنا يجوزون اطلاق المشتق بدون قيام المبدأ ومنها الاستواء فانه تعالى وصف به نفسه في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى قال صاحب المواقف اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر شعر

قد استوى عمرو على العراق ٭ من غير سيف ودم مهراق ٭ اي استولى وقال الآخر ٭ فلما علونا واستوينا عليهم ٭ تركناهم صرعى لنسر وطائر ٭ اي لو استولينا ان قيل الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب المقاومة وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار وعن الثاني بان فائدته الاشعار بالاعلى على الادنى انتهى اقول على هذا القول لا احتياج الى التقدير في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويؤيد هذا القول ما في البحار عن المجالس باسناده عن ابي الحسن موسى عليه السلام وسئل عن معنى قول الله على العرش استوى فقال استولى على مادق وجل وما في التوحيد في حديث طويل سال الزنديق عن قوله الرحمن على العرش استوى قال ابو عبد الله عليه السلم وكذلك هو مستول على العرش الى آخره ونقلهم عن الكشاف ان الاستيلاء ليس المعنى الحقيقي للاستواء بل المراد من لفظ الاستواء انما هو بحسب مجاز فانه قال لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك لا يحصل الا مع الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على السرير يريدون ملكه وان لم يقعد على السرير البتة وانما عبروا عن حصول الملك بذلك لانه اصرح واقوى في الدلالة من ان يقال فلان ملك ونحوه قولك يد فلان مبسوطة ويد فلان مغلولة بمعنى انه جواد وبخيل لا فرق بين العبارتين الا فيما قلت حتى من لم يبسط يده قط بالنوال او لم يكن له يد راسا وهو جواد قيل فيه يده مبسوطة لانه لا فرق عندهم بينه وبين قولهم جواد انتهى هذا كلامه وهو ان لفظ يدل على حدوث الاستيلاء والحال انه تعالى مستول دائما ولذا قال ابن ابى [illegible] المراد من الاستواء هنا [illegible] وجود الشئ فلا بأس [illegible] قصد الشئ والاقبال اليه وقد روي انه سئل ابو العباس احمد بن يحيى عن هذه الآية [illegible] قال الفراء والزجاج في قوله عز وجل ثم استوى الى السماء فسوّيهن فيعود الى صفة الارادة [illegible] ويمكن ان تصحح بالتضمين كما لا يخفى والمعنى الآخر للاستواء هنا هو [illegible] الذي عليه كثير [illegible] في التوحيد باسناده الى محمد بن مارد ان ابا عبد الله عليه السلم سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى من كل شئ فليس شئ اقرب اليه

الكلام في القدم

في توصيفه تعالى نفسه بالاستواء

من شيء وفي تفسير علي بن ابراهيم مثله وايضاً في التوحيد باسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل
الرحمن على العرش استوى فقال استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب
استوى من كل شيء وفي الكافي مثله سواء وايضاً باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن قول
الله عز وجل الرحمن على العرش استوى قال استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء وبهذا المعنى احاديث اخر يطول
ذكرها فالاصح ينبغي ان يفهم معنى الاستيلاء او ما يلائمه في المعنى مع تعديته بعلى بان يقال التقدير الرحمن استوت نسبته
الى كل شيء حال كونه مستولياً على العرش او متمكناً على العرش واذا اخذ هذا الاستواء في باب الاستيلاء اي استيلائه متساوياً
لنسبته الى كل شيء يكون حاصل معنى هذه الاخبار والاخبار الدالة على ان المراد من استوائه تعالى على العرش الاستيلاء متحداً
كما لا يخفى والله يعلم وقيل منها الوجه قال الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام كل شيء هالك الا وجهه اثبت الشيخ ابو الحسن
الاشعري في احد قوليه وابو اسحق الاسفرائني والسلف صفة زائدة وقال في قول اخر انه الوجود وهذا كله بالاعراض حقيق ولذا
دفعه صاحب المواقف مع كونه من المقتدين به بان الوجه وضع للجارحة ولا يجوز ارادته في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى
مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل ويثبت بالدليل متعين انتهى فيجب في امثال
ذلك الرجوع الى حملة كتاب الله وهم اهل العصمة عن الخطاء ففي التوحيد وغيره باسناده عن ابي حمزة قال قلت لابي جعفر عليه السلام
قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال فيهلك كل شيء ويبقى الوجه ان الله عز وجل اعظم من ان يوصف بالوجه ولكن معناه
كل شيء هالك الا دينه والوجه الذي يؤتى منه وفي البصائر باسناده عن ابن المغيرة قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام فسأله
رجل عن قول الله كل شيء هالك الا وجهه قال ما يقولون فيه قلت يقولون يهلك كل شيء الا وجهه فقال يهلك كل شيء الا وجهه
الذي يؤتى منه ونحن وجه الله الذي يؤتى منه وفي التوحيد باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل كل شيء
هالك الا وجهه قال من اتى الله بما امر به من طاعة محمد والائمة من بعده صلوات الله عليهم فهو الوجه الذي لا يهلك ثم قرء من
يطع الرسول فقد اطاع الله وبهذا الاسناد قال قال ابو عبد الله عليه السلام نحن وجه الله الذي لا يهلك وايضاً في التوحيد باسناده
قال سئلت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال كل شيء هالك الا من اخذ طريق الحق وايضاً في
التوحيد باسناده عن خيثمة قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال دينه وكان
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وامير المؤمنين عليه السلام دين الله ووجهه وعينه في عباده ولسانه الذي ينطق به ويده على
خلقه ونحن وجه الله قال السيد المرتضى رحمة الله عليه ان سأل سائل عن معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله
انما نطعمكم لوجه الله وقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وما شاكل ذلك من آي القرآن المتضمنة
لذكر الوجه الجواب قلنا الوجه ينقسم في اللغة العربية الى اقسام ثم ذكر معاني عديدة للوجه واستشهد على كل واحد منها
بالآيات والاشعار العربية القديمة ثم قال ومنها الوجه الشيء نفسه وذاته وقال الحمد بن جندل سعد ونحن حفرنا الحوفزان بطعنة
فافلت منها وجهه عند منهل اراد افلته ونجاه ومنه قولهم انما افعل ذلك لوجهك ويدل ايضاً على ان الوجه يعبر به
عن الذات قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة وقوله تعالى
وجوه يومئذ لسعيها راضية لان جميع ما اضيف الى الوجوه من ظاهر الآي من النظر والظن والرضا لا يصح اضافته على الحقيقة
اليها وانما يضاف الى الجملة فمعنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي كل شيء هالك الا اياه وكذلك قوله تعالى كل من عليها فان
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام لما كان المراد بالوجه نفسه ولم يقل ذي كما قال تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام
لما كان اسمه غيره ويمكن في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وجه اخر قد روي عن بعض المتقدمين وهو ان يكون المراد بالوجه

في اضافة الوجه اليه تعالى

المحفر بالزاء المعجمة الطعن بالرمح من خلف ۱۲ عه

الحوفزان لقب الحارث بن شريك الشيباني لقب به لان بسطام بن قيس حفزه بالرمح حين خاف ان يفوته فعرج منها طول حياته فسمي الحوفزان ۱۲ صحاح ۱۲ سه

كفى الى الحد وحفزه اليه ودفعه ومعنى البيت انه يقول انا طعنا الحوفزان طعنة بالرمح فخلص من الموت وفيه خلص اي هرب عند الماء فهو يخرج واعتدلوا الى اي عند الحوض الحارث اليه ۱۲

ما يقصد به الى الله تعالى ويتوجّه به نحو القربة التي جلّت عظمته فنقول لا نشرك بالله ولا ندع الهاً آخر فان كل فعل يتقرب به
الى غيره ويقصد به سواه فهو هالك باطل وكيف يجوز للمشبهة ان يحمل هذه الآية والتي قبلها على الظاهر وليس ذلك يوجب
ان الله تعالى يفنى ويبقى وجهه وهذا كفر وجهل من قائله فاما قوله تعالى انما نطعمكم لوجه الله وقوله تعالى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى
وقوله وما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله محمول على ان هذه الافعال مفعولة له ومقصود بها ثوابه والقربة اليه والزلفة عنده
فاما قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فيحتمل ان يراد به فثم الله لا على معنى الحلول ولكن على معنى التدبير والعلم ويحتمل ايضا ان
يراد فثم رضا الله وثوابه والقربة اليه ويحتمل ان يكون المراد بالوجه الجهة ويكون الاضافة بمعنى الملك والخلق والانشاء والاحداث
لانه عز وجل قال ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله اي ان الجهات كلها لله وتحت ملكه وكل هذا واضح بين بحمد الله
تعالى وقال مولانا المجلسي رحمة الله عليه ذكر المفسرون فيه وجهين احدهما ان المراد به الذات كما يقال وجه هذا الامر اي حقيقته و
ثانيهما ان المعنى ما اريد به وجه الله من العمل واختلف على الاول في الهلاك هل هو الانعدام حقيقة او انه لا امكانه في معرض
الفناء والعدم وعلى ما ورد في تلك الاخبار يكون المراد بالوجه الجهة كما هو في اصل اللغة فيمكن ان يراد به دين الله اذ به يتوسل الى الله
ويتوجه الى رضوانه او ائمة الدين فانهم جهة الله وبهم يتوجه الى الله والى رضوانه ومن اراد طاعة الله يتوجه اليهم و
اتضح من هنا ان الوجه ليس من الصفات الثبوتية كما زعمت طائفة من الاشاعرة قيل منها اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم
وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت ابو الحسن الاشعري صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن
لا بمعنى جارحتين ودفعه صاحب المواقف بانه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول انتهى والاكثرون
على انه مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقته بيدي اي بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك تشريف وتكريم
له كما اضاف الكعبة الى نفسه وكما خص المؤمنين بالعبودية لا لان في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وهذا هو
الصحيح لما روى محمد بن بابويه في التوحيد باسناده عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام فقلت قول الله عز وجل
يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فقال اليد في كلام العرب القوة والنعمة قال قال واذكر عبدنا داود ذا الايد
وقال والسماء بنيناها بايد اي بقوة وقال وايدهم بروح منه اي قواهم ويقال لفلان عندي ايادي كثيرة اي فواضل و
احسان وله عندي يد بيضاء اي نعمة وايضا باسناده عن محمد بن عبيدة قال سئلت الرضا عليه السلم عن قول الله عز وجل
لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي قال يعني بقدرتي وقوتي وذكر بعضهم ان المراد باليد النعمة وهذا ايضا صحيح نظرا
الى الحديث المسطور والى ما سياتي لكن بشرط ان يوقف على خلقت قال ابن بابويه سمعت بعض مشائخ الشيعة بنيسابور يذكر
في هذه الآية ان الائمة المعصومين عليهم السلم كانوا يقفون على قوله ما منعك ان تسجد لما خلقت ثم يبتدؤن بقوله عز وجل
بيدي استكبرت ام كنت من العالين قال وهذا مثل قول القائل بسيفي تقاتلني وبرمحي تطاعنني كانه يقول عز وجل بنعمتي قويت على
الاستكبار والعصيان وقال السيد المرتضى رحمة الله عليه في الدرر الغرر ان سئل سائل عن قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت
بيدي الآية فقال كيف اضاف الى نفسه اليد وهو ممن يتعالى عن الجوارح الجواب قلنا في هذه الآية وجوه الاول ان يكون قوله تعالى
لما خلقت بيدي جاريا مجرى انا وذلك مشهور في لغة العرب يقول احدهم هذا ما كسبت يداك وما جرت عليك يداك فاذا ارادوا نفي
الفعل عن الفاعل استعملوا فيه هذا الضرب من الكلام فيقولون فلان لا تمشي قدمه ولا ينطق لسانه ولا تكتب يده وكذلك في
الاثبات ولا يكون للفعل رجوع الى الجوارح في الحقيقة بل الفائدة فيه النفي عن الفاعل الثاني ان يكون معنى اليد هيهنا النعمة ولا
اشكال في ان احد محتملات لفظة اليد النعمة فاما الوجه في تثنيتها فقد قيل فيه ان المراد نعمة الدنيا ونعمة الآخرة فكانه تعالى قال
ما منعك ان تسجد لما خلقت لنعمتي واراد بالباء اللام الثالث ان يكون معنى اليد هيهنا القدرة وذلك ايضا معروف من

من محتملات هذا اللفظ يقول القائل مالى بهذا الامر يد ولا يدان وما يجرى مجرى ذلك والمعنى انى لا اقدر عليه ولا اطيقه وليس المراد بذلك اثبات قدرة على الحقيقة بل اثبات كون القادر قادرا ونفى كونه قادرا فكانه تعالى قال ما منعك ان تسجد لما خلقت وانا قادر على خلقه غير عاجز كونى قادرا بلفظ اليد هو عبارة عن القدرة وكل ذلك واضح فى تاويل الاية وقال مولينا المجلسى مشيرا الى الحديث المسطور ما ورد فى الخبر اظهر ما قيل فى تفسير هذه الاية ويمكن ان يقال فى توجيه التثنية انها البيان ان فى خلقه كمال القدرة او ان له روحا وبدنا احدهما من عالم الخلق والاخر من عالم الامر او لانه مصدر الافعال ملكية ومنشأ الافعال بهيمية والثانية كانها الى الشمال وكلتا يديه يمين واما حمل اليد على القدرة فهو شايع فى كلام العرب يقول مالى بهذا الامر يد اى قوة وطاقة وقال تعالى او يعفو الذى بيده عقدة النكاح وقد ذكر فى الاية وجوه اخر احدها ان اليد عبارة عن النعمة يقال الايادى فلان فى حق فلان ظاهرة والمراد من اليدين النعم الظاهرة والباطنة او نعم الدين والدنيا وثانيها ان المراد خلقته بنفسى من غير توسط كاب وام وثالثها انه كناية عن غاية الاهتمام بخلقه فان السلطان العظيم لا يعمل شيئا بيديه الا اذا كانت غاية عنايته مصروفة الى ذلك العمل انتهى قيل ومنها العين قال تعالى تجرى باعيننا ولتصنع على عينى قال الاشعرى انها صفة زائدة تارة انها البصر وهذا مردود فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فيجب المصير الى كلام اهل العصمة عليهم السلام فى التوحيد باسناده عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان امير المومنين عليه السلم انا علم الله وانا قلب الله الواعى ولسان الله الناطق وعين الله وجنب الله وانا يد الله قال محمد بن بابويه بعد ذكر هذا الحديث فيه قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه معنى قوله عليه السلام وانا قلب الله الواعى اى انا القلب الذى جعله الله وعاء لعلمه وقلبه الى طاعته وهو قلب مخلوق لله عز وجل كما هو عبد الله عز وجل ويقال قلب الله كما يقال عبد الله وبيت الله وجنة الله ونار الله واما قوله عين الله فانه يعنى به انى الحافظ لدين الله وقد قال الله عز وجل تجرى باعيننا اى بحفظنا وكذلك قوله عز وجل ولتصنع على عينى معناه على حفظى وايضا فى التوحيد باسناده عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الله عز وجل خلقا خلقهم من نوره ورحمة من رحمته لرحمته فهم عين الله الناظرة واذنه السامعة ولسانه الناطق فى خلقه باذنه وامناؤه على ما انزل من عذر او نذر او حجة فبهم يمحى السيئات وبهم يدفع الظلم وبهم ينزل الرحمة وبهم يحيى ميتا وبهم يميت حيا وبهم يبتلى خلقه وبهم يقضى فى خلقه قضيته قلت جعلت فداك من هؤلاء قال الاوصياء قيل ومنها جنب الله قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله فقيل صفة زائدة وقيل المراد فى امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله فى جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق وقيل اراد الجانب يقال لاذ بجنبه اى بجنابه وحرمه والصحيح ان المراد منه هو الائمة عليهم السلام فى كتاب التوحيد باسناده الى ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال امير المومنين عليه السلم فى خطبة انا الهادى انا المهتدى وانا ابو اليتامى والمساكين وزوج الارامل وانا ملجأ كل ضعيف ومأمن كل خائف وانا قائد المومنين الى الجنة وانا حبل الله المتين وانا عروة الوثقى وكلمة التقوى وانا عين الله ولسانه الصادق ويده وانا جنب الله الذى يقول ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله وانا يد الله المبسوطة على عباده بالرحمة والمغفرة وانا باب حطة من عرفنى وعرف حقى فقد عرف ربه لانى وصى نبيه فى ارضه وحجته على خلقه لا ينكر هذا الا راد على الله ورسوله وفى الكافى باسناده عن ابى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فى قول الله عز وجل يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله قال جنب الله امير المومنين عليه السلم وكذلك ما كان بعده من الاوصياء بالمكان الرفيع الى ان ينتهى الامر الى اخرهم وفى تفسير على بن ابراهيم قال الصادق عليه السلم نحن جنب الله وفى كتاب الاحتجاج للطبرسى عن امير المومنين حديث طويل وفيه قد زاد جل ذكره فى التبيان واثبات الحجة بقوله فى اصفيائه واوليائه عليهم السلام ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله تعريفا للخليقة قربهم الا ترى انك تقول فلان الى جنب فلان اذا اردت ان تصف قربه انما جعل الله تبارك وتعالى فى كتابه هذه الرموز التى لا يعلمها غيره

وغیر لبنیانه وحججه فی ارضه لعلمه ما یحدثه فی کتابه المبدلون من اسقاط اسماء حججه منه وتلبیسهم ذلک علی الامة لیعینوا علی باطلهم فاثبت فیه الرموز واعمی قلوبهم وابصارهم لما علیهم فی ترکها وترک غیرها من الخطاب الدال علی ما احدثوه فیه وفی مجمع البیان وروی العیاشی بالاسناد عن ابی الجارود عن ابی جعفر علیه السلام انه قال نحن جنب الله وامثال ذلک کثیرة وقال الصدوق رحمه الله الجنب الطاعة فی لغة العرب یقال هذا صغیر فی جنب الله ای فی طاعة الله عز وجل فمعنی قول امیر المؤمنین ع انا جنب الله ای انا الذی ولایتی طاعة الله قال الله تعالی ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله ای فی طاعة الله عز وجل وقال مولانا المجلسی روی عن الباقر ع انه قال معنی جنب الله انه لیس شیء اقرب الی الله من رسوله ولا اقرب الی رسوله من وصیه فهو فی القرب کالجنب وقد بین الله تعالی ذلک فی کتابه بقوله ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله یعنی فی ولایة اولیائه وقال الطبرسی رحمه الله الجنب القرب ای یا حسرتی علی ما فرطت فی قرب الله وجواره وفلان فی جنب فلان ای فی قربه وجواره ومنه قوله تعالی والصاحب بالجنب وهو الرفیق فی السفر وهو الذی یصحب الانسان بان یحصل بجنبه لکونه رفیقه قریبا منه ملاصقا له انتهی قیل ومنها الیمین قال الله تعالی والسموات مطویات بیمینه والحق ان المراد منه القدرة کما ورد فی حدیث رواه الصدوق فی التوحید عن الصادق ع ان الیمین الید والید القدرة والقوة یقول عز وجل والسموات مطویات بیمینه ای بقدرته وقوته سبحانه وتعالی عما یشرکون وقد ورد فی روایة روی الصدوق رحمه الله علیه هکذا ان الیقطینی قال سالت ابا الحسن علی بن محمد العسکری علیهما السلام عن قول الله عز وجل والارض جمیعا قبضته یوم القیامة والسموات مطویات بیمینه فقال ذلک تعییر الله تبارک وتعالی لمن شبهه بخلقه الا تری انه قال وما قدروا الله حق قدره ومعناه اذ قالوا ان الارض جمیعا قبضته یوم القیمة والسموات مطویات بیمینه کما قال عز وجل وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء ثم نزه عز وجل نفسه عن القبضة والیمین فقال سبحانه وتعالی عما یشرکون قال مولانا المجلسی هذا وجه حسن لم یتعرض له المفسرون وقوله تعالی وما قدروا الله حق قدره متصل بقوله والارض جمیعا فیکون علی تاویله قول مقدر ای ما عظموا الله حق تعظیمه وقد قالوا ان الارض جمیعا ویؤیده ان العامة رووا ان یهودیا اتی النبی صلی الله علیه واله وذکر نحو من ذلک فضحک صلی الله علیه واله وقال مولانا الطبرسی رحمه الله القبضة فی اللغة ما قبضت علیه بجمیع کفک اخبر الله سبحانه عن کمال قدرته فذکر ان الارض کلها مع عظمها فی مقدوره کالشیء الذی یقبض علیه القابض بکفه فیکون فی قبضته وهذا تفهیم لنا علی عادة التخاطب فیما بیننا لانه تقول هذا فی قبضة فلان وفی ید فلان اذا هان علیه التصرف فیه وان لم یقبض علیه وکذا قوله والسموات مطویات بیمینه ای یطویها بقدرته کما یطوی احد من الشیء المقدور له طیه بیمینه وذکر الیمین للمبالغة فی الاقتدار والتحقیق للملک کما قال او ما ملکت ایمانکم ای ما کانت تحت قدرتکم اذ لیس الملک یختص بالیمین دون الشمال وسائر الجسد وقیل معناه انها محفوظات مصئونات بقوته والیمین القوة قیل ومنها الاصبع قال علیه السلام قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن وفی روایة ان قلوب بنی ادم کلها بین اصبعین من اصابع الرحمن کقلب واحد یصرفها کیف یشاء والحق فیه ما قال سیدنا علم الهدی السید مرتضی رحمة الله علیه فی الدرر والغرر ونحن ننقل بعض عبارته قال ان سال سائل عن الخبر المروی عن عبد الله بن عمر انه قال سمعت النبی صلی الله علیه واله ان قلوب بنی ادم کلها بین اصبعین من اصابع الرحمن یصرفها کیف یشاء ثم یقول قال رسول الله صلی الله علیه واله عند ذلک اللهم مصرف القلوب اصرف قلوبنا الی طاعتک وعما یروی انس قال قال رسول الله صلی الله علیه واله ما من قلب ادمی الا وهو بین اصبعین من اصابع الله فاذا شاء ان یثبته ثبته وان شاء ان یقلبه قلبه وعما یروی فیه ابن حوشب قلت لام سلمة زوجة النبی ما اکثر دعاء النبی قالت کان اکثر دعائه یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک قالت قلت یا رسول الله م ما اکثر دعائک یا مقلب القلوب فقال یا ام سلمة لیس من ادمی الا وقلبه بین اصبعین من اصابع الرحمن ما شاء اقام وما شاء ازاغ فقال ما تاویل هذه الاخبار علی ما یطابق التوحید ونفی التشبیه اولیس من مذهبکم ان الاخبار التی یخالف ظاهرها الاصول ولا یطابق العقول

فی اضافة الیمین الی الله تعالی

فی اضافة الاصبع الی الله تعالی

لايجب ردها ويقطع على كذب راويها الا بعد ان لا يكون لها فى اللغة مخرج ولا تاويل واحتمالها ذلك فاستكراه وتعسف ولسنا ممن يقول بها فى هذه الاخبار فما تاويلها قلنا الجواب ان الذى نعول عليه من تكلمنا فى تاويل هذه الاخبار هو ان يقول الاصبع فى كلام العرب وان كانت الجارحة المخصوصة فهى ايضا الاثر الحسن يقال لفلان على ماله واهله اصبع حسنة اى قيام واثر حسن قال الراعى يصف راعيا حسن القيام على ابله ضعيف العصا بادى العروق ترى له عليها اذا ما جدب الناس اصبعا وقال لبيد بن ربيعة من يبسط الله عليه اصبعا بالخير والشر باى اولعا يملا له منه ذنوبا مترعا واستشهد بنحو ذلك باشعار اخر ثم قال والاصبع فى كل ما اوردناه المراد به الاثر الحسن والنعمة فيكون المعنى ما من ادمى الا وقلبه بين نعمتين جليلتين حسنتين فان قيل هذا قد ذكرتموه كما حكيتم الا انه لم يفصل ما النعمتان وما وجه التشبيه هيهنا ونعم الله على عباده كثيرة لا تحصى قلنا يحتمل ان يكون الوجه نعم الدنيا ونعم الاخرة وثنّيهما لانهما كالجنسين او النوعين وان كان كل قليل منهما فى نفسه ذا عدد كثير لان الله تعالى قد انعم على عباده بان عرفهم بادلته وبراهينه ما انعم به عليهم من نعم الدنيا ونعم الاخرة وعرفهم ما لهم فى الاعتراف بذلك والشكر عليه والثناء به من الثواب الجزيل والبقاء فى نعم الطويل ويمكن ان يكون الوجه فى تسميتهم الاثر الحسن بالاصبع هو من حيث يشار اليه بالاصبع اعجابا به وتنبيها عليه وهذه عادتهم فى تسمية الشئ بما يقع عنده وما له به علقة ثم قال بعد فصل وفى هذه الاخبار وجه اخر هو احسن مما ذكرناه واشبه بمذاهب العرب فى ملاحن كلامها وتصرفها فى كناياتها وهو ان يكون المعنى فى ذكر الاصابع الاخبار من تيسر تصريف القلوب وتقليبها والفعل فيها عليه جلت عظمته ودخول ذلك تحت قدرته الا ترى انهم يقولون هذا الشى فى خنصرى وفى يدى وقبضتى كل ذلك اذا ارادوا تيسره وتسهله وارتفاع المشقة فيه والمؤنة وعلى هذا المعنى يتاول المحققون قوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيمة وقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه فكانه عليه السلم لما اراد المبالغة فى وصفه تعالى بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة وان كان غيره تعالى يعجز عن ذلك ولا يتمكن منه فقال انها بين اصبعين من اصابعه كناية عن هذا المعنى لاختصار اللفظ الطويل وجريا على مذهب العرب فى اخبارهم عن مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ وهذا الوجه يجب ان يكون مقدما على الوجه الاول ومعتمدا لانه واضح جلى ويمكن ان يكون فى الخبر وجه اخر على تسليم ما يقترحه المخالفون من ان الاصبعين هما المخلوقتان من اللحم والدم استظهارا فى الحجة واقامة لها على كل وجه وهو انه لا ينكر ان يكون القلب يشتمل عليه جسمان على شكل الاصبعين يحركه الله تعالى بهما ويقلبه بالفعل فيهما ويكون وجه تسميتهما بالاصابع من حيث كانا على شكلهما والوجه فى اضافتهما الى الله تعالى وان كان جميع افعاله يضاف اليه بمعنى الملك والقدرة انه لا يقدر على الفعل فيهما وتحريكهما منفردين عما جاورهما غيره تعالى فقيل انهما اصبعان له من حيث اختص بالفعل فيهما على هذا الوجه لان غيره انما يقدر على تحريك القلب وما هو مجاور للقلب من الاعضاء بتحريك جملة الجسم ولا يقدر على تحريكه وتصريفه منفردا عما يجاوره غيره تعالى فمن اين للمبطلين المتاولين هذه الاخبار باهوائهم وضعيف ارائهم ان الاصابع ههنا اذا كانت لحما ودما فهى جوارح لله تعالى وما هذا الوجه الذى ذكرناه ببعيد وعلى المتاول ان يورد كل ما يحتمله الكلام مما لا يدفعه حجة وان يرتب بعضه على بعض فى القوة والوضوح انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعلم ان امثال تلك المذكورات كثير من الامور التى توهم انها من الصفات الثبوتية وهى اما مأولة او راجعة الى الصفات المتقدمة وهذا لكونه تعالى ذا حجاب قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وما قال الله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب روى محمد بن بابويه باسناده عن على بن فضال عن ابيه قال سئلت الرضا على بن موسى عليه السلام عن قول الله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فقال ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان يحل فيه فيحجب عنه فيه عباده ولكنه يعنى انهم عن ثواب ربهم محجوبون قال السيد المرتضى علم الهدى ان سال سائل عن قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب الاية اوليس ظاهر هذا الكلام

يقتضی جواز الحجاب عليه وانتم تمنعون من ذلك الجواب قلنا الذی فی الاية اكثر من ذكر الحجاب وليس فيها انه حجاب له تعالى وللمحل كلامه او لمن يكلمه واذا لم يكن فی الظاهر شیء من ذلك جاز الصرف الى غيره عز وجل مما يجوز ان يكون محجوبا فقد يجوز ان يريد تعالى بقوله او من وراء حجاب انه يفعل كلاما فی جسم محتجب عن المتكلم غير معلوم له على سبيل التفصيل فيسمع المخاطب الكلام ولا يعرف محله على طريق التفصيل فيقال على هذا هو مكلم من وراء حجاب وروی عن مجاهد فی قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا قال هو داود عليه السلام اوحى فی صدره فزبر الزبور او من وراء حجاب هو موسى عليه السلام الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم فاما ابو على الجبائی فانه ذكر ان المراد بالاية وما كان لبشر ان يكلمه الله الا مثل ما يكلم به عباده من الامر بطاعته والنهی لهم عن معاصيه وتنبيهه اياهم على جهة من جهة الخاطر او المنام او ما اشبه ذلك على سبيل الوحی قال وانما سمى الله تعالى ذلك وحيا لانه خاطر وتنبيه وليس هو كلام على سبيل الافصاح كما يفصح الرجل منا لصاحبه اذا خاطبه والوحی فی اللغة انما هو ما جرى مجرى الايماء والتنبيه على شیء من غير ان يفصح به فهذا هو معنى ما ذكره الله تعالى فی الاية قال واعنى بقوله او من وراء حجاب ای يحجب ذلك الكلام عن جميع خلقه الا من يريد ان يكلمه به نحو كلامه لموسى عليه السلام لانه حجب ذلك عن جميع الخلق الا موسى وحده فی كلامه اياه اولا فاما كلامه اياه فی المرة الثانية فانه انما اسمع ذلك موسى عليه السلام والسبعين الذين كانوا معه وحجبه عن جميع الخلق سواهم فهذا هو معنى قوله عز وجل او من وراء حجاب لان الكلام هو الذی كان محجوبا عن الناس وقد يقال انه تعالى حجب عنهم موضع الكلام الذی اقام الكلام فيه فلم يكونوا يدرون من اين يسمعونه لان الكلام عرض لا يقوم الا فی جسم ولا يجوز ان يكون اراد تعالى بقوله او من وراء حجاب ان الله كان من وراء حجاب كلم عباده لان الحجاب لا يجوز الا على الاجسام المحدودة ثم قال السيد وهذا الذی ذكره ابو على ايضا سديد والكلام محتمل لما ذكره ويمكن فی الاية وجه آخر وهو ان المراد بالحجاب البعد والخفاء ونفی الظهور وقد يستعمل العرب لفظ الحجاب فيما ذكرنا ثم استشهد ببعض محاوراتهم وقال فيكون معنى الاية انه تعالى لا يكلم البشر الا وحيا بان يخطر فی قلوبهم او بان ينصب لهم ادلة تدلهم على ما يريده او يكرهه منهم فيكون من حيث نصبها للدلالة على ذلك والارشاد اليه مخاطبا ومكلما للعباد بما يدل عليه وجعل تعالى هذا الخطاب من وراء حجاب من حيث لم يكن مسموعا كما يسمع الخاطر وقول الرسول ولا ظاهرا معلوما لكل من ادركه كما ان اقوال الرسول المؤدين عنه من الملائكة بهذه الصفة فصار الحجاب ههنا كناية عن الخفاء وعبارة عما يدل عليه الدلالة وليس لاحد ان يقول ان الذی يدل عليه الاجسام هو من صفاته تعالى واحواله ومراده ولا يقال انه تعالى متكلم لنا به وذلك انه غير ممتنع على سبيل التجوز ان يقال فيما يدل عليه الدليل الذی نصبه الله تعالى ليدل على مراده ويرشد اليه انه متكلم بنا ومخاطب ولهذا لا يمتنع المسلمون من ان يقولوا انه تعالى خاطبنا بما دلت عليه الادلة العقلية وامرنا بعبادته واجتناب ما كرهه منا وفعل ما اراده وهكذا يقولون فيمن فعل فعلا يدل على امر من الامور وقد خاطبنا فلان بما فعل كذا بكذا وقال لنا وامرنا وزجرنا وما اشبه ذلك من الالفاظ التی تجری ونها على الكلام الحقيقی وهذا الاستعمال اكثر واظهر من ان نورد امثاله ونظائره انتهى وكمجیء الله تعالى فی قوله وجاء ربك والملك صفا صفا روى الصدوق باسناده عن على بن فضال عن ابيه قال سألت الرضا على بن موسى عليهما السلام عن قول الله عز وجل وجاء ربك والملك صفا صفا فقال ان الله عز وجل لا يوصف بالمجیء والذهاب تعالى عن الانتقال انما يعنی بذلك وجاء امر ربك والملك صفا صفا قال مولانا الطبرسی رحمه الله وجاء ربك قضائه ومحاسبته عن الحسن والجبائی وقيل جاء امره الذی لا امر معه بخلاف حال الدنيا عن ابن مسلم وقيل جاء جلائل آياته فجعل مجيئها مجيئه تفخيما لامرها وقال بعض المحققين للمعنى وجاء ظهور ربك لضرورة المعرفة به لان ظهور المعرفة بالشیء يقوم مقام رؤيته لما صارت المعارف بالله فی ذلك اليوم ضرورية صار ذلك كظهوره وتجليته للخلق فقيل وجاء ربك ای زالت الشبهة وارتفع الشك كما يرتفع عند مجیء الشیء الذی كان يشك فيه وتقدس من المجیء والذهاب لقيام البراهين القاهرة والدلائل الباهرة

اسناد المجیء الى الله تعالى

علی انه سبحانه لیس بجسم کما بیانه تعالی فی قوله تعالی هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام والملائکة روی الصدوق باسناده عن علی بن فضال عن ابیه عن الرضا علی بن موسی علیهما السلم قال سألته عن قول الله عز وجل هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام والملائکة قال یقول هل ینظرون الا ان یاتیهم الله بالملائکة فی ظلل من الغمام وهکذا نزلت قال ابو علی الطبرسی هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام ای هل ینظرون هؤلاء المکذبون بآیات الله الا ان یاتیهم امر الله او عذاب الله وما توعدهم علی معصیته فی ستر من السحاب وقیل من قطع السحاب وهذا کما یقال قتل الامیر فلانا وضربه واعطاه وان لم یتول شیئا من ذلک بنفسه بل فعل بامره فاسند الیه لامره به وقیل معناه ما ینظرون الا ان یاتیهم جلائل آیات الله غیر انه ذکر نفسه تفخیما للآیات کما یقال دخل الامیر البلد ویراد بذلک جنده وقیل وقد یقال انی وجاء فیما لا یجوز علیه المجی والذهاب یقال اتانی وعید فلان وکلام فلان ولا یراد به الاتیان ولکونه ذا ساق قال الله تع یوم یکشف عن ساق ویدعون الی السجود روی الصدوق باسناده عن ابی الحسن علیه السلم فی قوله عز وجل یوم یکشف عن ساق قال حجاب من نور یکشف فیقع المؤمنون سجدا وتدمج اصلاب المنافقین فلا یستطیعون السجود وایضا باسناده عن ابی عبد الله علیه السلم فی قوله عز وجل یوم یکشف عن ساق قال تبارک الجبار ثم اشار الی ساقه فکشف عنها الازار وقال یدعون الی السجود فلا یستطیعون قال افحم القوم ودخلتهم الهیبة وشخصت الابصار وبلغت القلوب الحناجر خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة وقد کانوا یدعون الی السجود وهم سالمون قال محمد بن بابویه رحمة الله علیه بعد ذکر هذا الحدیث قوله علیه السلام تبارک الجبار واشار الی ساقه فکشف عنها الازار یعنی به تبارک الجبار ان یوصف بالساق الذی هذا صفته ثم روی باسناده عن عبید بن زرارة عن ابی عبد الله علیه السلم قال سألته عن قول الله عز وجل یوم یکشف عن ساق قال کشف ازاره عن ساقه ویده الاخری علی راسه فقال سبحان ربی الاعلی ثم قال ابن بابویه معنی قوله سبحان ربی الاعلی تنزیه الله تعالی ان یکون له ساق قال العلامة الزمخشری الکشف عن الساق والابداء عن الخدام مثل فی شدة الامر وصعوبة الخطب واصله فی الروع والهزیمة وتشمیر المخدرات عن سوقهن فی الهرب وابداء خدامهن عند ذلک قال حاتم شعر اخو الحرب ان عضت به الحرب عضها ÷ وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا ÷ وقال ابن الرقیات شعر تذهل الشیخ عن بنیه وتبدی ÷ عن خدام العقیلة العذراء ÷ فمعنی یوم یکشف عن ساق فی معنی یوم یشتد الامر ویتفاقم ولا کشف ثم ولا ساق کما تقول للاقطع الشحیح یده مغلولة ولا ید ثم ولا غل وانما هو مثل فی البخل واما من شبه فلضیق عطنه وقلة نظره فی علم البیان والذی غره منه حدیث ابن مسعود رض یکشف الرحمن عن ساقه فاما المؤمنون فیخرون سجدا واما المنافقون فتکون ظهورهم طبقا طبقا کان فیها السفافید ومعناه فیشتد امر الرحمن ویتفاقم هوله وهو الفزع الاکبر یوم القیمة ثم کان من حق الساق بان یعرف علی ما ذهب الیه المشبهة لانها ساق مخصوصة معهودة عنده وهی ساق الرحمن انتهی ولکونه تعالی مستهزیا ومخادعا وماکرا کما قال الله تعالی سخر الله منهم وقال الله یستهزئ بهم وقال مکروا ومکر الله والله خیر الماکرین وقال عز وجل یخادعون الله وهو خادعهم فی التوحید باسناده عن علی بن فضال عن ابیه قال وسألت الرضا علی بن موسی علیه السلم عن قول الله عز وجل سخر الله منهم وعن قوله الله یستهزئ بهم وعن قوله تع ومکروا ومکر الله وعن قوله عز وجل یخادعون الله وهو خادعهم فقال ان الله عز وجل لا یسخر ولا یستهزئ ولا یمکر ولا یخادع ولکنه عز وجل یجازیهم جزاء السخریة وجزاء الاستهزاء وجزاء المکر والخدیعة تعالی الله عما یقول الظالمون قال العلامة الزمخشری عند تفسیر قوله تع یخادعون الله الآیة الخدع ان یوهم صاحبه خلاف ما یرید به من المکروه من قولهم ضب خادع وخدع اذا امر الحارش یده علی باب جحره اوهمه اقباله علیه ثم خرج من باب آخر فان قلت کیف ذلک ومخادعة الله والمؤمنین لا تصح لان العالم الذی لا یخفی علیه خافیة لا یخدع والحکیم الذی لا یفعل القبیح

فی جواز اضافة الاستهزاء والمکر والخداع الیه تعالی

لا یخدع والمؤمنون وان جاز ان یخدعوا لم یجز ان یخدعوا الی تری الی قوله شعر واستمطروا من قریش کل منخدع ❊ وقول ذی الرمان الحلیم ذا الاسلام یختلب ـ فقد جاء النعت بالانخداع ولم یات بالخدع ❊ قلت فیه وجوه احدها ان یقال کانت صورة صنعهم مع الله حیث یتظاهرون بالایمان وهم کافرون صورة صنع الخادعین وصورة صنع الله معهم حیث امر باجراء احکام المسلمین علیهم وهم عنده فی عداد شرار الکفرة واهل الدرک الاسفل من النار صورة صنع الخادع وکذلک صورة صنع المؤمنین معهم حیث امتثلوا امر الله فیهم فاجروا احکامهم علیهم والثانی ان یکون ذلک ترجمة عن معتقدهم وظنهم ان الله ممن یصح خداعه لان من کان ادعاؤه الایمان نفاقا لم یکن عارفا بالله ولا بصفاته ولا ان لذاته تعلقا بکل معلوم ولا انه غنی عن فعل القبائح فلم یبعد عن مثله تجویز ان یکون الله فی زعمه مخدوعا ومصابا بالمکروه من وجه خفی وتجویز ان یدلس علی عباده ویخدعهم والثالث ان یذکر الله ویراد الرسول لانه خلیفته فی ارضه والناطق عنه باوامره ونواهیه مع عباده کما یقال [illegible] کذا [illegible] بنی تمیم والراسم وزیر او بعض خاصه الذین قولهم قوله ورسمهم رسمه [illegible] قوله تعالی الذین یبایعونک انما یبایعون الله ید الله فوق ایدیهم ومن یطع الرسول فقد اطاع الله انتهی ما اردنا نقله منه وقال فی تفسیر الایة التی مر ذکرها فی الحدیث وهو خادعهم وهو فاعل بهم ما یفعل الغالب فی الخداع حیث ترکهم معصومی الدماء والاموال فی الدنیا واعد لهم الدرک الاسفل من النار فی الاخرة ولم یخل هم فی العاجل من فضیحة واحلال باس ونقمة ورعب دائم والخادع اسم فاعل من خادعته فخدعته اذا غلبته وکنت اخدع منه وقیل یعطون علی الصراط نورا کما یعطی المؤمنون فیمضون بنورهم ثم یطفأ نورهم ویبقی نور المؤمنین فینادون انظرونا نقتبس من نورکم وقال رئیس المفسرین مولانا الطبرسی رحمة الله علیه فی تفسیر قوله تعالی ومکروا ومکر الله والله خیر الماکرین ومکروا یعنی کفار بنی اسرائیل الذین عناهم بقوله فلما احس عیسی منهم الکفر ومعناه دبروا القتل عیسی علیه السلام ومکر الله ای جازاهم علی مکرهم وسمی الجزاء علی المکر مکرا کما قال الله یستهزئ بهم وجاء فی التفسیر ان عیسی بعد اخراج قومه ایاه وامه من اظهرهم عاد الیهم مع الحواریین وصاح فیهم بالدعوة فهموا بقتله وتواطؤا علی القتل به فذلک مکرهم به ومکر الله تعالی القاؤه الشبه علی صاحبهم الذی اراد قتل عیسی علیه السلام حتی قتل وصلب ورفع عیسی علیه السلام الی السماء ثم قال بعد فصل وانما اضاف الله سبحانه المکر الی نفسه علی مزاوجة الکلام کما قال فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم **والثانی** لیس باعتداء انما هو جزاء وهذا احد وجوه البلاغة کالمجانسة والمطابقة والمقابلة والمجانسة مثل قوله یتقلب فیه القلوب والمطابقة مثل قوله ماذا انزل ربکم قالوا خیرا بالنصب علی مطابقة السؤال والمقابلة نحو قوله تعالی وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة ووجوه یومئذ باسرة تظن ان یفعل بها فاقرة وقال ایضا مولانا الطبرسی رحمة الله علیه فی بیان معنی قوله تعالی الله یستهزئ بهم هکذا قیل فی معنی الایة وتاویلها وجوه احدها ان یکون معنی الله یستهزئ ویجازیهم علی استهزائهم والعرب تسمی الجزاء علی الفعل باسمه وفی التنزیل وجزاء سیئة سیئة مثلها وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال عمرو بن کلثوم شعر الا لا یجهلن احد علینا ❊ فنجهل فوق جهل الجاهلینا ❊ وانما جاز ذلک لان حکم الجزاء ان یکون علی المساواة وثانیها ان یکون معنی استهزاء الله تعالی بهم تخطئته ایاهم وتجهیله لهم فی اقامتهم علی الکفر واصرارهم علی الضلال والعرب تقیم الشیء مقام ما یقاربه فی معناه قال الشاعر ان دهرا یلف شملی بجمل ❊ لزمان یهم بالاحسان ❊ وقال اخر **شعر** کم اناس فی نعیم عمروا ❊ فی ذری ملک تعالی فبسق سکت الدهر زمانا عنهم ❊ ثم ابکاهم دما حین نطق ❊ والدهر لا یوصف بالسکوت والنطق والهم وانما ذکر ذلک علی الاستعارة والتشبیه **وثالثها** ان یکون معنی الاستهزاء المضاف الیه تعالی ان یستدرجهم ویهلکهم من حیث لا یعلمون وقد روی عن ابن عباس انه قال فی معنی الاستدراج انهم کلما احدثوا خطیئة جدد الله لهم نعمة وانما سمی هذا الفعل استهزاء لان

ذلك فى الظاهر نعمة والمراد به استدراجهم الى الهلاك والعقاب الذى استحقوه بما تقدم من كفرهم ورابعها
ان معنى استهزائه بهم انه جعل بما اظهروه من موافقة اهل الايمان وظاهر احكامهم من الموارثة والمناكحة والمدفنة
وغير ذلك من الاحكام وان كان قد اعدّ لهم فى الآخرة الم العقاب بما ابطنوه من النفاق فهو سبحانه كالمستهزئ بهم من حيث
جعل لهم احكام المومنين ظاهرا ثم ميّزهم منهم فى الآخرة وخامسها ما روى عن ابن عباس انه قال يفتح لهم وهم فى
النار باب من الجنة فيقبلون من النار اليه مسرعين حتى اذا انتهوا اليه سدّ عليهم وفتح لهم باب آخر فى موضع آخر
فيقبلون من النار اليه مسرعين حتى اذا انتهوا اليه سدّ عليهم فيضحك المومنون منهم فلذلك قال الله عز وجل فاليوم
الذين امنوا من الكفار يضحكون ومثل الوجوه التى ذكرناها يمكن ان يذكر فى قوله تعالى ويمكرون ويمكر الله
ويخادعون الله وهو خادعهم انتهى كلامه رحمة الله عليه وايضا قال تحت قوله تعالى فيسخرون منهم سخر الله منهم اى
جزاهم جزاء سخريتهم حيث صاروا الى النار ولهم عذاب اليم اى موجع وكونه تعالى ذا حجزة كما روى الصدوق باسناده
عن محمد بن بشير الهمدانى قال سمعت محمد بن الحنفية يقول حدثنى امير المومنين ع ان رسول الله صلى الله عليه واله يوم
القيمة آخذ بحجزة الله ونحن آخذون بحجزة نبينا وشيعتنا آخذون بحجزتنا قلت يا امير المومنين وما الحجزة قال الله اعظم
من ان يوصف بحجزة او غير ذلك ولكن رسول الله صلى الله عليه واله آخذ بامر الله ونحن آل محمد آخذون بامر نبينا وشيعتنا
آخذون بامرنا وايضا روى باسناده عن ابى الحسن الرضا قال ان رسول الله يوم القيمة آخذ بحجزة الله ونحن آخذون بحجزة نبينا
وشيعتنا آخذون بحجزتنا ثم قال والحجزة النور وايضا روى باسناده عن ابى عبد الله عليه السلام قال يجيئ رسول الله صلى الله
عليه واله يوم القيمة آخذا بحجزة ربه ونحن آخذون بحجزة نبينا وشيعتنا آخذون بحجزتنا ونحن وشيعتنا حزب الله وحزب
الله هم الغالبون والله ما نزعم انها حجزة الازار ولكنها اعظم من ذلك يجيئ رسول الله صلى الله عليه وآله آخذا بدين الله ونجيئ
نحن آخذين بدين نبينا ويجيئ شيعتنا آخذين بديننا وكونه تعالى ناسيا كما قال الله تعالى نسوا الله فنسيهم فقال ان الله تبارك
وتعالى لا ينسى ولا يسهو وانما ينسى ويسهو المخلوق المحدث الا تسمعه عز وجل يقول وما كان ربك نسيا وانما يجازى من نسيه
ونسى لقاء يومه بان ينسيهم انفسهم كما قال عز وجل ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم اولئك هم
الفاسقون وقوله عز وجل فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا اى نتركهم كما تركوا الاستعداد للقاء يومهم
هذا قال محمد بن بابويه قولهم نتركهم اى لا نجعل لهم ثواب من كان يرجو لقاء يومه لان الترك لا يجوز على الله عز وجل
واما قوله عز وجل وتركهم فى ظلمات لا يبصرون اى لم يعاجلهم بالعقوبة وامهلهم ليتوبوا وقال مولانا الطبرسى
فى تفسير قوله نسوا الله فنسيهم اى تركوا اطاعته فتركهم فى النار وترك رحمتهم واثابتهم عن العاصم وقيل معناه
جعلوا الله كالمنسى حيث لم يتفكروا فى ان لهم صانعا يثيبهم ويعاقبهم ليمنعهم ذلك عن الكفر والافعال القبيحة
فجعلهم سبحانه فى حكم المنسى عن الثواب وذكر ذلك الازدواج الكلام لان النسيان لا يجوز عليه تعالى وكونه تعالى
الله نور السموات والارض مثل نوره روى الصدوق باسناده عن العباس بن هلال قال سئلت الرضاع عن قول الله عز وجل
الله نور السموات والارض قال هاد لاهل السماء وهاد لاهل الارض وفى رواية البرقى هدى من فى السموات وهدى من فى الارض قال
الشيخ الصدوق محمد بن بابويه ان المشبهة تفسر هذه الاية على انه ضياء السموات والارض ولو كان كذلك لما جاز ان توجد
الارض مظلمة فى وقت من الاوقات لا بالليل ولا بالنهار لان الله هو نورها وضياؤها على تاويلهم وهو موجود غير معدوم
فوجدنا الارض مظلمة بالليل ووجدنا داخلها ايضا مظلما بالنهار ويدل على ان تاويل قول الله نور السموات والارض هو ما
قاله الرضاع دون تاويل المشبهة وانه عز وجل هاد لاهل السموات والارض والمبين لاهل السموات والارض امور

فى مكره تعالى

فى نسبة النسيان اليه تعالى

فى قوله تعالى نور السموات والارضين

دينهم ومصالحهم فلما كان بالله وبهداه يهتدي اهل السموات والارض الى صلاحهم وامور دينهم كما يهتدون بالنور الذي خلقه الله لهم في السموات والارض الى صلاح دنياهم قال انه نور السموات والارض على هذا المعنى واجرى على نفسه هذا الاسم توسعا ومجازا لان العقول دالة على ان الله عز وجل لا يجوز ان يكون نورا ولا ضياء ولا من جنس الانوار لانه خالق الانوار وخالق جميع اجناس الاشياء وقد دل على ذلك ايضا قوله تعالى مثل نوره وانما اراد به صفة نوره وهذا النور هو غيره لانه شبهه بالمصباح وضوئه الذي ذكره ووصفه في هذه الآية ولا يجوز ان يشبه نفسه بالمصباح لان الله لا شبه له ولا نظير له فصح ان نوره الذي شبهه بالمصباح انما هو دلالته اهل السموات والارض على مصالح دينهم وعلى توحيد ربهم وحكمته وعدله ثم بين وضوح دلالته هذه وسماها نورا من حيث يهتدي بها عباده الى دينهم وصلاحهم فقال مثله مثل كوة وهي المشكوة فيها المصباح والمصباح هو السراج في زجاجة صافية شفافة تشبيها بالكوكب الدري في صفائه والكوكب الدري هو الكوكب المشبه بالدر في تلألؤه وهذا المصباح الذي في هذه الزجاجة الصافية يتوقد من زيت زيتونة مباركة واراد به زيتون الشام لانه يقال انه بورك فيه لاهله وعنى عز وجل بقوله لا شرقية ولا غربية ان هذه الزيتونة ليست بشرقية فلا يسقط الشمس عليها في وقت الغروب ولا غربية فلا تسقط الشمس عليها في وقت الطلوع بل هي في اعلى شجرها والشمس تسقط عليها في طول نهارها فهو اجود لها واضوء لزيتها ثم اكد وصفه لصفاء زيتها فقال يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار لما فيها من الضياء فبين ان دلالات الله التي بها دل عباده على مصالحهم وعلى امور دنياهم هي في الوضوح والبيان بمنزلة هذا المصباح الذي في هذه الزجاجة الصافية ويتوقد بها الزيت الصافي الذي وصفه فيجتمع فيه ضوء النار مع ضوء الزجاجة وضوء الزيت وهو معنى قوله نور على نور انتهى ما اردنا نقله وايضا روى الصدوق باسناده عن الصادق انه سئل عن قول الله عز وجل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح فقال هو مثل ضربه الله لنا فالنبي والائمة دلالات الله وآياته التي يهتدى بها الى التوحيد ومصالح الدين بشرائع الاسلام والفرائض والسنن ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال مولانا الطبرسي في قوله الله نور السموات والارض اختلف في معناه على وجوه احدها الله هادي السموات والارض الى ما فيه مصالحهم عن ابن عباس والثاني منور السموات والارض بالشمس والقمر والنجوم عن الحسن وابي العالية والضحاك والثالث مزين السموات بالملائكة ومزين الارض بالانبياء عن ابي بن كعب انما ورد النور في صفة الله تعالى لان كل نفع واحسان وانعام منه وهذا كما يقال فلان رحمة وفلان عذاب اذا كثر فعل ذلك منه وعلى هذا قول الشاعر الم تر انا نور قوم وانما يبين في الظلماء للناس نورها وانما المعنى انما نسعى فيما ينفعهم وننجز حوائجهم وكذا قول ابي طالب وابيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للارامل يلوذ به الهلاك من آل هاشم فهم عنده في نعمة وفواضل ولم يعن بقوله ابيض بياض لونه وانما اراد كثرة افضاله واحسانه ونفعه والاهتداء به ولهذا المعنى سماه سراجا منيرا صلوات الله وسلامه عليه انتهى كلامه وروى الصدوق باسناده عن محمد بن علي بن الحسين في قوله عز وجل كمشكوة فيها مصباح قال المشكوة نور العلم في صدر النبي صلى الله عليه وآله المصباح في زجاجة الزجاجة صدر علي صار علم النبي الى صدر علي علم النبي عليا عليهما السلام الزجاجة كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة قال نور العلم لا شرقية ولا غربية قال لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار قال يكاد العالم من آل محمد يتكلم بالعلم قبل ان يسأل نور على نور يعني اماما مؤيدا بنور العلم والحكمة في اثر امام من آل محمد وذلك من لدن آدم الى ان يقوم الساعة فهؤلاء الاوصياء الذين جعلهم الله عز وجل خلفاءه في ارضه وحججه على خلقه لا تخلو الارض في كل عصر من واحد منهم يدل على صحة ذلك قول ابي طالب في رسول الله صلى الله عليه وآله انت الامين محمد قرم اغر مسود لمسود بين اطاهر كرموا طاب المولد انت السعيد من السعود تكنفك الاسعد من لدن آدم لم يزل فينا وصي مرشد فلقد عرفتك صادقا بالقول لا تتفند ما زلت تنطق بالصواب وانت طفل لم تشب يقول ما زلت تتكلم بالعلم قبل ان يوحى اليك وانت طفل كما قال ابراهيم عليه السلام وهو صغير لقومه اني بريء مما تشركون وكما تكلم عيسى عليه السلام فقال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت الآية ولابي طالب في

رسول الله صلى الله عليه وآله مثل ذلك في قصيدته اللامية حين يقول ؎ وما مثله في الناس سيد معشر ؛ اذا قايسوه عند قيت التفاصل
قايل لا رب العباد بسورة ؛ واظهر دينا حقه غير زايل ؛ ويقول فيها ؎ وابيض يستسقى الغمام بوجهه ؛ ربيع اليتامى عصمة للارامل ؛ يطيف
به الهلاك من ال هاشم ؛ فهم عنده في نعمة وفواضل ؛ وميزان صدق لا يخيس شعيرة ؛ وميزان عدل وزنه غير عائل انتهى
انتهى وكونه تعالى ذا صورة كما قال النبي صلى الله عليه وآله ان الله خلق آدم على صورته وهو ليس كذلك فانه روى محمد بن يعقوب
الكليني باسناده عن محمد قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عما يروون ان الله خلق ادم على صورته فقال هي صورة محدثة مخلوقة
اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فاضافها الى نفسه كما اضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه فقال بيتي ونفخت
فيه من روحي وفي توحيد ابن بابويه باسناده عن علي عليه السلام قال سمع النبي صلى الله عليه وآله رجلا يقول للرجل قبح الله
وجهك ووجه من يشبهك فقال عليه السلام مه لا تقل هذا فان الله خلق ادم على صورته قال ابن بابويه تركت المشبهة من هذا
الحديث اوله وقالوا ان الله خلق ادم على صورته فضلوا في معناه واضلوا ثم روى باسناده عن الحسين بن خالد قال قلت للرضا ع
يابن رسول الله ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله خلق آدم على صورته فقال قاتلهم الله لقد
حذفوا اول الحديث ان رسول الله ص مر برجلين يتسابان فسمع احدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك ووجه من يشبهك
فقال يا عبد الله لا تقل هذا لاخيك فان الله خلق ادم على صورته واعلم رحمك الله تعالى انه من جملة تلك الصفات المتنازع
فيها التكوين واشتهر القول به عن الشيخ ابي المنصور الماتريدي وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابو الحسن الاشعري
حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن
العدم الى الوجود وقالوا انه اسماؤها مختلف بحسب اختلاف الاثار فمن حيث حصول المخلوقات به تسمى تخليقا والارزاق ترزيقا
والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته
لا يستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته القدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك و
اقترانها بارادته وتمسكوا عليه بوجوه منها ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد
ان يكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى والجواب ان التكوين اعني الايجاد والتصوير والاحياء ونحو ذلك من صفات
الفعل وليست هذه الامور من صفاته تعالى حقيقة بل هي معاني اضافية انتزاعية ليست بموجودة في الخارج فلا يكون قديمة
نعم ما به التكوين ومنشأ انتزاعه لا بد ان يكون قديما وهو عندنا القدرة نفسها مع مقارنة الارادة وهي ايضا ليست زائدة على الذات
الحقة عند الفرقة الحقة كما سيتضح ان شاء الله تعالى ومنها ان الباري تعالى مدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت
التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك مدحا من الله تعالى بما ليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه
عنها والجواب ان هذا بناء على الاصل الفاسد الذي هو القول بقدم الكلام وقد عرفت بطلانه والكمال هو كون الشئ قادرا على
التكوين من الخلق والتصوير لا كونه مكونا بالفعل على ان المكونية الفعلية على تقدير تسليم كونها من صفات الفعل فانما تكون مع تحقق المكون
به بالفتح لا يصح كون الشئ مكونا مع عدم المكون كما يقولون به ومنها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بان تكون الاشياء لا عقيبها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا معنى لصفة التكوين الا هذا
والجواب انه لا يتوجه على مسلك الامامية اصلا على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بما له من كمال
العلم والقدرة والارادة قال العلامة الزمخشري وكن فيكون من كان التامة اي احدث فيحدث وهذا مجاز من الكلام وتمثيل
ولا قول ثم كما لا قول في قوله ؎ اذا قالت الانساع للبطن الحق ؛ والمعنى ان ما قضاه من الامور واراد كونه فانما يتكون ويدخل
تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف كالمأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل لا يتوقف ولا يمتنع ولا يكون منه الاباء انتهى وعورضت الوجوه

في نفي تعدد ذات الصانع

في ابطال صفة التكوين

المذکورة بانه لا یعقل من التکوین الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الی الوجود کما فسره القائلون بالتکوین الازلی ولا خفاء
فی انه اضافة یعتبرها العقل من نسبة المؤثر الی الاثر فلا یکون موجودا عینیا ثابتا فی الازل وبان التکوین لو کان ازلیا لزم ازلیة المکونات
ضرورة امتناع التاثیر بالفعل بدون الاثر فان قیل المراد بالتکوین صفة ازلیة هی مبدء التکوین والایجاد وهذا مغایر للقدرة فان مقتضی
القدرة صحة الایجاد وصحة عدم الایجاد والتکوین هو ما یوجب الایجاد قلنا مبدء التکوین والایجاد هو القدرة والارادة الازلیة
اعنی العلم بالاصلح وهذه القدرة مع ضمیمة الارادة هی التی توجب التکوین لا غیر وهذه التی تلونا علیک معظم الامور التی
یتوهم انها من الصفات الثبوتیة للواجب تعالی وقد اتضح لک انها راجعة الی الصفات السبعة السابقة او هی مأولة الی ما هو لیس بصفة
وسیجیء ان شاء الله تعالی تتمة هذا البحث المنعقد لبحث التوحید ما هو کالتتمة لهذا فی تضاعیف ذکر اسمائه الحسنی والامر الاهم هنا بیان ان تلک
الصفات الثبوتیة هل هی عین ذات الواجب تعالی او غیر زائدة علیها فاقول الصفات للاشیاء علی ما صرح به شارح حکمة العین علی اربعة
اقسام **احدها** صفات حقیقیة عاریة عن الاضافات ککون الشیء اسود وابیض و**ثانیها** صفات حقیقیة یلزمها اضافة
ککون الشیء عالما وقادرا و**ثالثها** الاضافات المحضة ککون الشیء قبل غیره وبعده و**رابعها** ما یرجع الی سلب محض ککون
زید فقیرا فانه اثبات لصفة سلبیة فان معناه عدم المال وقد یترکب بعض هذه الاقسام مع بعض فالصفات التی تکون من قبیل
القسمین الاخیرین ککونه تعالی واحدا مجردا اولیس فی جهة والاخیر وانه الاول والاخر والعلی والعظیم والقابض والباسط والرافع
والخافض فلا نزاع لاحد فی انها لا تقتضی ثبوت صفات زائدة له تعالی ومنشاء هذا الاتفاق هو انهم لما راوا ان الصفات الاضافیة لا تزال
متوقفة علی الغیر متجددة متغیرة متعاقبة بعضها علی بعض فلا تصلح لان تکون عین ذاته تعالی للمنافاة بین الوجوب والقدم وبین
الامکان والحدوث والتجدد ولا تصلح ایضا لان تکون زائدة علیها قائمة بها والا یلزم ان یکون الواجب تعالی محلا للحوادث
متغیرا بحسب تغیر الاضافات ناقصا قبل حدوث الاضافیات کاملا بها متکثرا بحسب تکثرها فاتفقوا جمیعا انها لیست هو عین ذاته
تعالی ولا تقتضی وجود صفة زائدة علی ذاته تعالی اما الصفات السلبیة فعدم اقتضائها وجود صفة فی الخارج ظاهر لانها عدمیة
وسلب امور لا اثباتها لکن یرد علیه ان الایجاد والاحیاء والقبلیة والبعدیة وکون الشیء رفیعا او عظیما مثلا لو لم یکن موجودة
قائمة به تعالی ولو بوجود منشاء انتزاعها لم یکن فرق بین الواجب تعالی وبین غیره فی باب کونه مصداقا للموجدیة للعالم و
المحییة والقبلیة علی جمیع الاشیاء ونحو ذلک فما الوجه فی صحة قولنا الواجب موجد للعالم مثلا وعدم صحة قولنا زید موجد للعالم
مع ان المفروض ان الایجاد لم یوجد لا بنفسه ولا بمنشاء انتزاعه فی ذات الواجب ولا فی زید بلا تفاوت فی ذلک والتحقیق الذی لا محیص
عنه الحق هو ان الصفات الاضافیة زائدة علی ذات الله فیه منتزعة عنها موجودة بوجود منشاء انتزاعها لکن منشاء انتزاعها لیس بموجود فی الواجب تعالی بخلاف الصفات الحقیقیة
کالعلم والقدرة مثلا فان منشاء انتزاع تلک الصفات الحقیقیة هو الذات الاحدیة فقط کما سیتضح ان شاء الله بل مع ملاحظة امر اخر مغایر لها فموجدیته تعالی للعالم
مثلا منتزعة عن ذات الواجب لکن لا بالنظر الی ذاته فقط بل مع ملاحظة شرائط اخر کارتفاع الموانع ووجود المصالح فان قلت فحینئذ
یلزم ان یکون الواجب تعالی محلا للحوادث وناقصا بحسب الذات مستکملا بالغیر وان یکون متغیرا بحسب تغیر الاضافات قلنا لا یلزم
شیء من ذلک لانه قد تقرر فی موضعه ان الانتزاعیات لا توجد فی الخارج اصلا انما یوجد منشاء انتزاعها وقد عرفت ان منشاء انتزاع
الصفات الاضافیة هو ذات الواجب مع انضمام شرائطها فغایة هذا لزوم کون الواجب تعالی محلا للحوادث لانه فرع وجود الحوادث فی الخارج
وهذا فی الانتزاعیات غیر متحقق وایضا کمال الواجب تعالی انما هو کونه الواجب بحیث اذا اقترن بشرائط وقابلیة لشیء ینتزع
عنه الاضافیات وهذه الصفة نعد بمنزلة لیس فیها شائبة الحدوث والتجدد اصلا منشاء انتزاعها نفس ذاته تعالی فلا استکمال حینئذ
بالغیر بوجه وایضا نقول ان تغیر الاضافیات انما هو بحسب تغیر احد اجزاء منشاء انتزاعها دون تغیر اجزاء الواجب تعالی اصلا ونظیر ذلک
کله فی المحسوسات المقناطیس وکونه جذابا للحدید فان هذه الصفة الاضافیة لیست بموجودة فی الخارج بنفسها بل انما یوجد فی الخارج

مبحث عینیة الصفات

المقناطيس وما هو من شرايط الجذب من مقارنة الحديد وغيرها مع عدم الموانع وينتزع الجذابية من المقناطيس مع ضميمة مقارنة
الحديد وغيرها وليس من كمال المقناطيس الا كونه اذا تحقق الشرايط الجذب الحديد وهذه الصفة ثابتة له غير متغير اصلا والجذابية
الفعلية انما تتغير وجودا وعدما بحسب تغير اوضاع المقناطيس الحاصلة بحسب مقارنة الحديد وعدم الموانع ونحو هذا دون تغير
نفس المقناطيس كما لا يخفى وقد ناسب ان نذكر في هذا المقام كلام بعض المحققين من المتفلسفة المتصوفة مع التنبيه على بعض المناقشات
الواردة عليه فاقول قال في موضع من كتابه تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم جملة من الكلام وهو ان صفاته تعالى منها صفات
كمالية كالعلم والقدرة ونظائرهما وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار
حقيقة اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدائية والقبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متاخرة عنها وعن ما
اضيفت اليه ولا تخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل
بكونه بحيث ينشأ عنه هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا غير انتهى بعض كلامه
اقول لو قال ولا تخل بكامليته كونها زائدة عليه متاخرة عنه في موضع ولا تخل بوحدانيته كونها زائدة عليه لكان انطباق
الدليل المسطور به اظهر كما لا يخفى ثم قال ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباههما والاتصاف بها يرجع
الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب النسبة بل
جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته مع كمال فردانيته وبساطته تستحق
هذه الاسماء لا بامر اخر غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة
ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر معناها ولا تختلف مقتضاها
وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافاته الى الاشياء وان تعددت اساميها واختلفت لكنها كلها يرجع الى معنى واحد
واضافة واحدة وهي قيوميته والايجادية للاشياء فمبدائيته تعالى هي بعينها رازقيته تعالى ولطفه ورحمته وبالعكس و
هكذا الحال في جميع الصفات الاضافية والا لادى تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته لانها منبعثة عن ذاته تعالى انتهى
بعض كلامه لا يخفى عليك ان قوله المتضمن لدعوى عينية رازقيته تعالى ولطفه ورحمته مع المبدائية كلام شعري
لا برهاني فان صفة المبدائية يلاحظها العقل قبل وجود المعلول والرازقية متاخرة عنه وايضا من جملة صفاته الاضافية الاحياء
والاماتة والقبض والبسط ونحو ذلك فكيف يكون هذه المتضادة عين صفة واحدة نعم يمكن ادعاء استناد هذه الاضافيات الى
صفة واحدة او ذات الواجب بنوع من الاعتبار لكن لا يلزم منه هذه العينية واما ما قال انه لو لم يكن كذلك لزم التكثر فيه فان تكثر
الاضافيات بانفسها ليست بموجودة ومنشأ انتزاعها ليست ذات الواجب تعالى فقط بل مع ضمايم كثيرة اخر بحسب كثرة الاضافيات فالتكثر في الضمايم دون ذات
الواجب تعالى ثم قال والسلوب ايضا ترجع الى معنى واحد هو سلب الامكان عنه بل اقول سلب الامكان من لوازم الوجوب الذاتي ولما كان الوجوب عين ذاته كان انتزاع تلك السلوب من نفس الذات باخرة
وذاته تعالى لما كانت من حيث هي مبدأ للاشياء على ما هم كان انتزاع المبدائية بالمعنى الاضافي منتزعا من نفس الذات فيكون منشأ
انتزاع جميع الصفات هو الذات قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق والمحقق السهروردي في كتاب الشجرة الالهية ناقلين من الشيخ
الالهي شهاب الدين ومما يجب ان يكون يومي بتحقيقه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه
بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما والسلوب فيه كذلك بل له سلب واحد
يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل فيه سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما تدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان
سلب الحجرية والمدرية وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى
لا اختلاف فيها واذا تمهد ما اسبقناه من الكلام الذي شهدت به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعالى لا تغير

بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة مخصصة بها لا
بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم التعلق الى امر كلي كمخلوق كلي ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة
تحت ذلك الامر الكلي بالعرض ثم ان ذات الواجب ان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية بل تتوقف على حصول
امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلول له بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة
من الله تعالى وواجبة بسببه فمن حيث وجوبها بسببه واسنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها في حدود انفسها
لا يتعلق بها اضافة المبدائية والخالقية وغيرها من الحقيقية هذه الصفات النسبية لا تحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غيره
من حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق لاضافته وبهذا الاعتبار
هو كالاضافة اليه حاصل من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه فذلك الغير سواء كان واحدا او متعددا
في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا
في ذاته ولا في صفاته والحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته لكن لا يحصل لها كثرة في ذاته ولا ايضا يتغير
ذاته تعالى لاجلها لانها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى توجب تكثر اعتبارات واختلافات حيثيات في ذاته الاول تعالى
كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة والمتجددة في انفسها
او بقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبة المتعالية فليست الا واحدة منتسبة الى ذلك الجناب
بانتساب واحد جملي يتضمن سائر الانتسابات وهي اما مترتبة سببا ومسببا على حسب ترتيب مفطوراته ومبدعاته فلا توجب
تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل من الاقدمين من الفلاسفة ان
نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب وام متجددة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرمة في انفسها او بقياس بعضها
الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته لانها بالقياس الى ذات الواجب تعالى في درجة واحدة بل لا تجدد ولا تصرم بل التجدد والتصرم
والحضور والغيبة انما يتحقق للمسجونين في سجن الزمان المطمورين في كورة المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع
في التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا مساء يعني ان نسبة ربك المتنزه عن وصمة التغير والتجدد الى
جملة المتغيرات المتجددات نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن هنا ظهر لك معنى كلام الشيخ في التعليقات الاشياء
كلها عند الاوائل واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل
فانه كلما حدث استعداد من المادة حدثت فيها صورة من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات
لا تحدث وقتا وتمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا انتهى كلامه اقول لا يخفى عليك ان حاصل هذه العبارة المطنبة
يرجع الى امور **الاول** ان الصفات الاضافية كلها ترجع الى صفة واحدة وهي المبدائية وفيه ما عرفت ونظير هذا ان يقال
ان الصفات الاضافية ممكنات كلها ترجع الى صفة المعلولية **والثاني** ان منشأ انتزاع المبدائية هو نفس ذاته تعالى و
فيه انه ح يكون حال الاضافيات كحال الصفات الحقيقية في باب العينية لانهما كلتيهما عين المبدائية والمبدئية عين الذات كالعلم والقدرة
فانه انما يحكم بكونهما عين الذات لان منشأ انتزاعهما الذات فقط كما اعترف به في اول كلامه واذا كان الامر كذلك
فما الوجه في الحكم بكون الاضافيات زائدة على الذات دون الصفات الحقيقية والحال انه وقع التصريح بزيادتها على الذات
في كلامه المسطور في مواضع عديدة **والثالث** ان التغير انما يقع في جزئيات الاضافيات وهذا لا يقتضي التغير
في ذاته تعالى لعدم التغير في كليات الاضافيات وفيه ان الواجب تعالى لشخص معين لا يقوم به من الصفات الحقيقية وغير
الحقيقية الا جزئياتها او كلياتها انما تقوم بذاته تعالى بالعرض فكيف لا تتغير الذات بتغير الجزئيات وهذا القول

في السخافة نظيران يقال انه لا يقع التغير في المتحرك بسبب الحركة وبسبب انقضاء الزمان لبقاء طبيعة الحركة والزمان ونحو ذلك **والرابع** ان الاضافيات ذوات حيثيتين احدهما حيثية المعلولية للواجب في كونها من آثاره وثانيتهما حيثية انفسها وانّ التغير انما يقع فيها من الحيثية الثانية دون الاولى فلا يقع التغير في ذاته تعالى وايضا الاضافيات والامور المغايرة للواجب تعالى التي تتوقف الاضافيات عليها من حيث انّ كلها مستند الى الواجب تعالى متحدة بحسب جهة الاستناد والافتقار وان كانت متكثرة بحسب نفسها وفيه انّ تغير الصفات وتبدلها من اي حيثية كان يستلزم تغير الموصوف الذي هو محلها اذ لا معنى للتغير بحسب الصفات الا تبدل الصفات وتغيرها ولا يجدي في ذلك اعتبار الحيثيات والتكثر في الواجب تعالى سواء كان بحسب الذات او بحسب الصفات ممتنع وان كانت الصفات متحدة بحسب مفهوم عام وهذا ظاهر **والخامس** انّ التجدد والتصرم في الاضافيات انما هو بالنسبة الى الزمان والزمانيات اما الواجب تعالى فهو من حيث انه تعالى اعلى وارفع من ان يقع في التغير ومتنزه عن وصمة التقضي والتصرم فلا تجدد ولا تصرم في الاضافيات بنسبته تعالى وفيه انه اذا كان الامر كذلك فما هذه التطويلات والتمويهات والتكلفات الباردات لم يكتف بهذا القدر في الاول الامر وبالجملة المقصود من اظهار هذه المناقشات ان عقل هذا الفاضل ومن يحذو حذوه في سلوك مسلك التصوف والاشراق غير مصيب اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد يعبر عن هذه الصفات الاضافية في لسان المحدثين بصفات الفعل كما يعبر عن الصفات الحقيقية بصفات الذات هكذا يستفاد من كلام البعض والاظهر ان الاضافية اعم من صفة الفعل لان الظاهر ان المراد من صفة الفعل ان يكون من قبيل الفعل كالخلق والتصوير والاحياء والاماتة والسخط والرضا ونحو ذلك وان فعلية بعضها بحسب المآل فان الرضا عبارة عن الثواب والسخط عن العقاب بخلاف الاضافية فان منها الاول والآخر والعظيم والعلي ونحو هذا وهذه الامور ليست من الفعل من شيء فان قيل اتصاف الواجب تعالى بصفات الفعل ان كان كمالا له تعالى فيلزم ان يكون ذلك الاتصاف قديما عين ذاته تعالى فيلزم قدم الفعل والمفعول وهذا باطل بالضرورة من المذهب ويدل عليه الكتاب والاحاديث الكثيرة منها ما يدل على حدوث العالم وقد مر شطر منها ومنها ما في الكافي باسناده عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل عالما قادرا ثم اراد وامثال ذلك كثيرة وان لم يكن كمالا له ينبغي ان لم يكن الواجب تعالى متصفا بها قط للزوم العجز والعبث قلنا لهذه الصفات مبدأ ومنشأ في ذاته تعالى هو كماله الذاتي وهو كونه تعالى بذاته في الازل بحيث يخلق ما يخلق ويرزق ما يرزق ويتكلم مع من يتكلم ويريد ما يريد ويشاء ما يشاء وهذه المبدأ ثابت لذات الواجب تعالى في الازل وهو عين ذاته كما تقدمت الاشارة اليه وانما هذه الاضافات فروع لهذا المبدأ مترتبة عليه فيما لا يزال على وفق المصلحة بحسب ما يسعه الامكان ولا بأس بتأخرها عن الذات اذا كان مبدؤها الذاتي ومنشؤها الكمالي قديما فان قيل فما الفرق بين العلم والقدرة الذين هما من صفات الذات وبين صفات الفعل حيث جعل الاول صفة ازلية ذاتية والثاني محدثا مع اشتراك الكل في كونه صفة ثابتة ذات اضافة لها وجه ازلي واخر حادث فان المعلوم والمقدور انما يوجدان فيما لا يزال وهما من متعلقات العلم والقدرة قلنا الفرق ظاهر فان صفات الفعل بانفسها حادثة وانما القديم مبدؤها بخلاف العلم والقدرة فانهما بانفسهما قديمان لا يفتقران الى وجود المعلوم والمقدور كما اتضح لك في ما تقدم وهذا احسن مما قيل ان العلم والقدرة والسمع والبصر جهة الثبات فيها ادل على المجد والكمال من جهة التجدد واظهر حيث لا يقدح تخلف تعلقاتها عنها في كماليتها بل يزيد عند فهم من صفات الذات بخلاف الارادة والمشية ونحوهما فان جهة التجدد في امثالها ادل على العز والجلال واظهر من جهة الثبات حيث لا يتخلف متعلقاتها عنها ولذا عدت من صفات الفعل وذلك لان خطاب الشارع مع الجماهير وينبغي ان يذكر معهم في نعته تعالى ما هو ادل على الكمال واظهر في العز والجلال والا فلا فرق بين هذه الصفات في هذا المعنى بحسب التحقيق انتهى كلام بعض وهذا الذي تلونا عليك من الكلام كان متعلقا بالقسمين الاخيرين

في بيان معنى صفة الفعل

مبحث ابطال زيادة الصفات

من اقسام الصفات اما القسمان الاولان منها وهما المعبر عنهما بالصفات الحقيقية فقد وقع الاختلاف فيها فالاشاعرة قالوا انها صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حيات وكذا في السمع والبصر والتكلم مع اختلاف البعض في كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وهذا فرار منهم عن لزوم القول الشنيع اعني القول بتعدد القدماء قال السيد الشريف على ما نقل عنه السيد الحامي للمذهب انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى ولزمهم ايضا ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستر واعن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور اعني صفاته تعالى لا هو ولا غيره ولا يخفى عليك ان هذا القول بتعدد القدماء في الحقيقة لازم عليهم ولا محيص لهم عنه بمجرد تغير الاصطلاح اما مذهب الفرقة المحقة الامامية الاثنا عشرية والفلاسفة فهو ان الصفات الحقيقية عين الذات لا بمعنى انها كانت امورا متغائرة فصارت متحدة اذ هو محال بل المراد نفي الصفات واثبات الثمرات فكما ان الاشياء تنكشف عندنا بتوسط صفة هي مسماة بالعلم عند قيامها بنا فكذا تنكشف هي عند الباري تعالى سبحانه بدون توسط تلك الصفة بل بنفس ذاته تعالى يقوم مقام الصفات في استتباع الثمرات التابعة للصفات وما ذكرنا في العلم كذلك الحكم سائر الصفات فنظرنا ليس مقصورا على ما هو المشهور في السنة النحاة من ان العالم مثلا من قام به العلم بل نريد منه ما يقال بالفارسية دانا اعم من ان يكون بذاته او بصفة من صفاته وهكذا الحال اذا عبر الفصول الجوهرية بالامور الاضافية كالناطق فان المراد بها الجواهر التي هي من اجزاء الجواهر وقد التجأت الاشاعرة الى قولنا في كونه تعالى عليما عظيما محيا ومميتا ونحو ذلك من الاضافيات في ان مباديها ليست بقائمة بذاته تعالى مع اطلاق المشتقات عليه تعالى كما مرت اليه الاشارة من ان الاشاعرة وغيرها من معظم فرق الاسلام اتفقت على ان الصفات الاضافية والسلبية لا تقتضي قيام صفة بالواجب تعالى كما صرح شارح المقاصد وغيره اما المعتزلة فكلماتهم مضطربة فبعض عباراتهم يشعر بانهم متفقون معنا في نفي الصفات واثبات الثمرات وبعضها يوهم انهم ذهبوا الى ان صفاته تعالى امور اعتبارية غير موجودة ويظهر من كلام شارح المقاصد ميلان الامام الرازي من الاشاعرة الى مسلك اهل الاعتزال حيث قال وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اهم المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية لتكون هناك امور اربعة او كلاهما ليكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة الاضافية المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه تعالى عالما لم يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى العالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل انتهى ونقل مولانا العلامة الحلي رحمه الله في كشف الحق انه قال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة انتهى واحتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه

وجوه احتجاج الاشاعرة

الاول ما اعتمد عليه قدمائهم وهو قياس الغائب على الشاهد وتقريره على ما نقل شارح المقاصد عن امام الحرمين انه لا بد من ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على ان الشاهد الفاعل لا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة

كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون
العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذلك الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما ويرد عليه اولا ان قياس
الغائب على الشاهد مما ضعفه من له قدم راسخ في مذهب الاشاعرة كالفخر الرازي في نهاية العقول وصاحب المواقف وغيره و
هو كذلك فانه لابد في هذا القياس من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهذا الاثبات مشكل لاحتمال الجواز كون خصوصية
الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع مانعا من وجوده ولهم في اثبات العلة المشتركة طرق
منها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما ولو صح هذا الدال على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة تلزم
معه وجودا وعدما وايضا فيجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار دونه وقد ينفي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا
بان المدار والدائر متلازمان علما فانه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار دونه لم يعلم
الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه وهذا منقوض بالمتضائفين وبان المقارن الذي نعمم انه يجوز ان يكون هي العلة للدائر ان
لازم المدار وساواه حصل المطلوب الذي هو الحكم فكلما وجد المدار وجد المقارن كلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب وان لم يلازم
المدار ولم يساوه لم يكن المدار مدار للدائر قلنا نختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد
الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه
مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب ومنها السبر وهذا هو اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة وهو قسمة غير منحصرة
كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه
موجود فتصح رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة امرا اخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الاخر فينتفي ولا
يخفى عليك ان عدم وجدان الدليل بل عدم الدليل لا يدل على انتفاء المدلول ويرد عليه ثانيا انا لا نسلم ان العالمية معللة
بالعلم لعدم ثبوت التغائر بين العالمية والعلم سلمنا التغائر لكن العالمية معللة بحضور المعلوم عند العالم سواء كان بحصول صورته
او بقيامه به كما في صورة علم النفس بصفاتها بالمعلولية كما قالت به المحققون او بالعينية كما
في علم النفس بذاتها ويتوجه عليه ثالثا انا لا نسلم ان حقيقة العالم
وحده من قام به العلم بل حقيقته ما يعبر عنه بدانا وهذا البين محض في قيام العلم بذات العالم ويدفع رابعا بان هذه
الحقيقة امر ناش من اللفظ والوضع فلا اعتداد به في اثبات المسائل الكلامية سيما اذا كانت المخاصمة فيها مع الحكماء كيف والشيخ
الاشعري حاكم بان الوجود عين الماهية مع اطلاق الموجود عليهما والاشاعرة مطبقون على اطلاق العلي والعظيم والاول
والاخر والمحيي والمميت والخالق والرزاق على الله تعالى مع عدم قولهم بقيام مبادي المشتقات بذاته تعالى ويرد خامسا بما رده
صاحب المواقف بان القائس معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا يعني ان القدرة في الشاهد لا يصح فيها التاثير
بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص ايجاد احد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة عند الاشاعرة بخلاف ارادة الغائب
وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد يمنع ثبوت ثبوت
العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه يقينا هو العالمية والقادرية والمريدية فيضمحل القياس بالكلية وانت
من الوجوه التي احتجت بها الاشاعرة فان اللغة والعرف يشهدان بان العالم عبارة عمن يقوم به العلم فالله تعالى انما يكون عالما
بقيام العلم بذاته تعالى وايضا يدل على قيام العلم بذاته تعالى الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه
اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء واذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلابد لنا من الاخذ بها
من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وههنا ليس كذلك فوجب الحمل على الظاهر من غير

الثاني من وجوه الادلة عقيدة في اثبات الصفات الزائدة والجواب عنه

قال الفاضل الناصب فضل بن روزبهان وعندي ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على
اثباتها مدخولة واجاب عنه السيد الشوشتري طاب ثراه بانا قد ذكرنا ان الاعتبار انما هو بما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل
فيما نحن فيه معونة الدليل العقلي تكذيبنا النصوص كما زعم والا لما جاز تاويل المتشابهات من الوجه واليد والقدم ونحوها لمجرد قيام الدليل
العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على انا قد بينا انه ليس يعتبر في معنى المشتق في اللغة قيام مبادئه غايته انه في المواد يستلزم
ذلك الا ترى انه صح بحسب اللغة ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه يفسر المشتقات في اللغة الفارسية بما لا يقتضي قيام
المبدء فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه توانا والبصير معناه بينا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما ذكره من انه ليس هنا دليل عقلي يدل
على امتناع اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها ففيه ان النصوص لا يدل على تلك الصفات ووجودها في انفسها
وانما تدل على كونه عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها
ما فهموه منها فنقول ان الدلائل العقلية على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها انتهى اقول اما الاية التي ذكرها
الناصبي المتضمنة لاسناد العلم الى الله تعالى فمن قبيل اسناد الوجود الى الانسان مثلا عند ابي الحسن شيخ الناصبي وايضا اقول التاويل
عن ظاهر معنى العالم لازم على الاشاعرة ايضا فان العالم عبارة عن ذات تام بالمعنى الحدثي المصدري اعني العلم الذي يعبر عنه بالفارسي بدانستن
ولا شك ان هذا المعنى انتزاعي غير موجود في الخارج فكيف يكون صفة قديمة متقائمة بذات الواجب تعالى الوجه الثالث الذي تمسكوا
انه لو كان مفهوم كونه عالما قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم او القادر
او الحي او سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته
قال صاحب المواقف وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذات ولا
نزاع في ذلك واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصور اي مفهوم الذات
والصفة معا بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الذات عليها حصل المطلوب ولكن انى ذلك التصور او الوصل
الى كنه حقيقتهما الوجه الرابع انه لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كان العلم نفس القدرة فكان المفهوم
من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وهذا ايضا مدفوع على قياس ما مر ومنشا كل من هذين الوجهين عدم
الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته وبالجملة حاصل كلامنا ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا
ليست كافية في انكشاف الاشياء وظهورها عليك بل يحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم
به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي
بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى
نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها وليس مقصودنا ان العلم مثلا بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه
بدانستن عين ذات الواجب تعالى او مفهوم العالم الذي مركب بالمعنى المصدري والنسبة الى فاعل ما كذلك فانه لا يقول على
القول به عاقل ومن هنا يلوح ان ما قال شارح المقاصد بعد كلام طويل لا طائل تحت ذكره والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى
عالم قادر حي ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء الذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو
ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني
للواجب لكون الخلو عنها نقصا وذهابا الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها
بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني وراء الذات انتهى يدل على عدم تفطنه بمقصود اهل الحق وليت شعري
كيف حب الشيء اعماه واصمه وكيف ذهل عن القول الشايع بين ارباب العقول ان اتصاف شيء موجود في الخارج بشيء

النقض فيما اورد الاشعرية مع الجواب

النقض الرابع مع الجواب

ذکر ادلة اهل الحق علی عینیة الصفات

لا تقتضی وجود الصفة الخارج والا لما یصدق قضیة من القضایا الموجبة التی مبادی محمولاتها من الانتزاعیات کالموجود والقبل والبعد والفوق والتحت والعلی والعظیم ونحو ذلك وهکذا العدمیات اما علمت ان وجود منشاء انتزاع هذه الامور فی الخارج کاف فی الایجاب فما کان منشاء انتزاعه نفس ذات الموضوع کان وجود الموضوع کافیا فی صدق الموجبة وهذا ظاهر لا سترة فیه عند ارباب العقول وها نحن نذکر بتوفیق الله ثم ادلة اهل الحق فنقول العقل والسمع متطابقان علی انه تعالی مخصوص بالقدم ولیس فی الازل سواه سبحانه وسیجئ انشاء الله تعالی فی بیان الصفات التنزیهیة جملة معتد بها مما یدل علیه فلو کانت صفاته تعالی زائدة علی ذاته تعالی لزم اما تعدد القدماء او کونه تعالی محلا للحوادث وقد کفرت النصاری بزیادة قدیمین فکیف بالاکثر واجابت الاشاعرة اولا بان تعدد القدماء انما یلزم لو کانت الصفات مغائرة للذات والامر لیس کذلك لان صفات الشئ لا هو ولا غیره والمراد بعدم کون الصفات عین الذات انها مغائرة للذات فی الوجود وکونها غیر مغائرة لها انها صفات للذات فلیس بینهما مغائرة کلیة بحیث یصح انفکاکها من الذات بالکلیة کما یقال ان علم زید لیس عین زید لان صفة له ولیس غیره بالکلیة لانه قائم به وهذا مدفوع بالضرورة لانه لا شك انه لا واسطة بین العینیة والغیریة وکل شئ اما عین شئ اخر او مغائر له وتغیر الاصطلاح تسترا عن لزوم شناعة القول بتعدد القدماء کما عرفت من نقل قول السید الشریف لا یفید اصلا وثانیا بانا سلمنا التغایر لکن القول بازلیة الصفات لا یستلزم القول بقدمها لکونه اخص فان القدیم هو الازلی القائم بنفسه وهذا الجواب ایضا لیس بشئ فانه لا وجه لاعتبار القیام بالنفس والاستقلال فی مفهوم القدیم الا الفرار عن صریح لزوم الشناعة وثالثا بانا سلمنا ان کل ازلی قدیم فلا نسلم ان القول بتعدد القدیم مطلقا کفر بالاجماع بل فی القدم الذاتی بمعنی عدم المسبوقیة بالغیر وقدم الصفات زمانی بمعنی کونها غیر مسبوقة بالعدم وهذا ایضا علی قیاس ما مر وصرف القدم عن معناه الحقیقی المتبادر الی معنی لا یفهم اهل اللسان منه وانما بعثهم علی هذا الغرض الفاسد الذی هو الفرار عن صریح الالزام ورابعا بانا سلمنا ان القول بتعدد القدیم کفر ذاتیا کان او زمانیا لکنا لا نسلم ذلك فی ان الصفات بل فی الذوات خاصة اعنی ما یقوم بانفسها والنصاری وان لم یجعلوا الاقانیم القدیمة ذواتا لکن لزمهم القول بذلك بحیث جوزوا علیها الانتقال ویرد علیه ان النصاری انما یقولون بانتقال اقنوم العلم فقط الی المسیح ولا یلزم من هذا کون الاقانیم الثلثة ذواتا علی انا نقول یجوز ان یکون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة تجویزهم الانتقال علی الصفات کما ذهب الیه طائفة من القدماء بان رائحة التفاح مثلا ینتقل الی ما یجاوره والحرارة تنتقل من النار الی ما یماسها وان لم یکن الامر کذلك او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقیقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا یلزم علیهم القول بکونه ذاتا ومن البین ان مجرد القول بانتقال الصفة لا یستلزم الکفر وان کان ذلك جهلا والعجب من هؤلاء الاشاعرة الاشعویة فان عمدة البواعث لهم علی القول بزیادة الصفات علی الذات هو مراعاة قول بعض اهل اللسان ان اسم الفاعل موضوع لمن قام به الفعل مع انه منتقض فی کثیر من المواضع کما عرفت سابقا مع عدم مراعاة اقوال جم غفیر من اهل اللسان من شمول صیغ العموم جمیع افرادها وقولهم ان الایات والاحادیث الدالة علی حدوث جمیع الاشیاء وکون الواجب تعالی علی کل شئ قدیر مخصوصة بما عدا الصفات وهل هذا الا مغلطة سفسطة والدلیل الثانی ان الصفات الزائدة اما مستندة الی الواجب تعالی او الی غیره علی الثانی یلزم افتقار الواجب الی الغیر وایضا هذا باطل بالاتفاق وعلی الاول فالواجب تعالی اما موثر فی تلك الصفات بالایجاب او بالاختیار علی الثانی لزم محذوران التسلسل فی صفاته وحدوثها وعلی الاول یلزم ان لا یکون کونه تعالی علة موجبة نقصا فجاز ان یتصف به بالقیاس الی بعض مصنوعاته قال السید الشریف فی شرح المواقف ودعوی ان ایجاب الصفات کمال وایجاب غیرها نقصان مشکلة والدلیل الثالث انه یلزمهم افتقار الله تعالی فی کونه عالما الی اثبات معنی هو العلم ولولاه لم یکن عالما وافتقاره فی کونه تعالی قادرا الی القدرة ولولاها لم یکن قادرا وکذلك باقی الصفات لله تعالی

الدلیل الثانی علی عینیة الصفات

الدلیل الثالث

وهو منزه عن الحاجة والافتقار اذ كلما هو مفتقر الى الغير في ذاته او لوازمها فهو ممكن لان جواز ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم وارتكاب القول بعدم المغايرة بين الذات والصفة مدفوع كما عرفت

الدليل الرابع

الدليل الرابع ان صفاته تعالى لو كانت زائدة لكانت اما واجبة او ممكنة لاستحالة ان لا يكون الموجود واجبا ولا ممكنا على الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني يلزم حدوث الصفات لان مذهب المتكلمين ان علة افتقار الممكن الى العلة هي الحدوث بالاستقلال او مع الامكان

الدليل الخامس

والدليل الخامس ان الواجب تعالى عالم بصفته الزائدة التي هي العلم ام لا يعلمها على الثاني يلزم الجهل وعلى الاول فعلمه تعالى بالعلم اما امر مغاير للعلم فيلزم التسلسل واما عينه وهذا ايضا باطل لانه يلزم تعلق الشيء بنفسه والتعلق لا يتصور الا بين شيئين على انه يلزم ان يكون الشيء معلوما بدون وقوع المبدأ عليه والحال ان اسم المفعول عبارة عما وضع لما وقع عليه الفعل الحدث وهل هذا الا الوقوع بالاضطرار فيما اختاروا عنه الفرار فتفطن

الدليل السادس

والدليل السادس

انه يلزم ان يكون الحقيقة مركبة فان الله تعالى من حيث هو المعبود عبارة عن الذات مع الصفات الكمالية وهذا التركيب على هذا المذهب ليس بمجرد المفهوم بل فيما صدق عليه ايضا وهذا كما يقال ان الابيض من حيث انه ابيض مركب من الذات والبياض القائم به وهذا النحو من التركيب لا يلزم بناء على المذهب الحق بل بمجرد المفهوم دون المصداق كما لا يخفى

الدليل السابع

والدليل السابع انه يلزم على هذا المذهب ان كثيرا من العمومات الدالة على قدرته تعالى على جميع الممكنات وخلقه تعالى جميع الاشياء مثل قل الله خالق كل شيء وانه على كل شيء قدير محمولة على خلاف ظواهرها مع عدم تجويزهم ارتكاب المجاز في بعض صيغ المشتقات مع انه ليس بمجاز حقيقة كما عرفت سابقا

الدليل الثامن

الدليل الثامن ان اهل البيت ابصر بما في البيت وقد تواتر عن اهل بيت النبي صلى الله عليه وعليهم اجمعين ان صفاته تعالى عين ذاته واستيعاب الروايات المروية عنهم عليهم السلام لا يخلو عن التعسر من شاء الاطلاع على معظم تلك الروايات فليرجع الى كتب الاحاديث المصنفة على طريق اصول مذهب الامامية ونحن نقتصر في هذا الموضع على شطر منها ما في نهج البلاغة من قول امير المؤمنين يعسوب الدين صلوات الله عليه اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله وقال عليه السلام في خطبة اخرى منه اول عبادة الله معرفته واصل معرفته توحيده ونظام توحيده نفي الصفات عنه جل ان تحله الصفات لشهادة العقول ان كل من حلته الصفات مصنوع وشهادة العقول انه جل جلاله صانع ليس بمصنوع ومنها ما في العيون والتوحيد باسناد مؤلفهما عن الحسين بن خالد قال سمعت الرضا علي بن موسى يقول لم يزل الله تبارك وتعالى عالما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا فقلت له يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ان قوما يقولون انه عز وجل لم يزل عالما بعلم وقادرا بقدرة وحيا بحيوة وقديما بقدم وسميعا بسمع وبصيرا ببصر فقال عليه السلام من قال بذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى وليس من ولايتنا على شيء ثم قال عليه السلام لم يزل الله عز وجل عالما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علوا كبيرا وايضا في التوحيد وغيره باسناده عن ابان الاحمر قال قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام اخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بصيرا عليما قادرا قال نعم فقلت له ان رجلا ينتحل موالاتكم اهل البيت يقول ان الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليما بعلم وقادرا بقدرة قال فغضب عليه السلام ثم قال من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة بصيرة قادرة ومنها ما في التوحيد باسناده في خطبة طويلة قال الرضا عليه السلام اول عبادة الله معرفته واصل معرفة الله توحيده ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه لشهادة العقول

فصل في اثبات الصفات السلبية

ان كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل مخلوق ان له خالقا ليس بصفة ولا موصوف وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث وشهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث وايضا من فقرات هذه الخطبة فقد جهل الله من استوصفه ولا معرفة الا بالاخلاص ولا اخلاص مع التشبيه ولا نفي مع اثبات الصفات التشبيه و ايضا في التوحيد باسناده عن الرضا عليه السلم اول الديانة معرفته وكمال المعرفة توحيده وكمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعا على انفسهما بالتثنية الممتنع منها الازل فمن وصف الله تعالى فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله ومنها ما ايضا في التوحيد باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى علم لا جهل فيه حيوة لا موت فيه نور لا ظلمة فيه وايضا فيه باسناده عن يونس بن عبد الرحمن قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلم روينا ان الله علم لا جهل فيه حيوة لا موت فيه نور لا ظلمة فيه قال كذلك و ايضا فيه باسناده عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليهما السلام قال سمعته يقول ان الله نور لا ظلمة فيه وعلم لا جهل فيه وحيوة لا موت فيه وايضا فيه باسناده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول لم يزل الله عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور ومنها ما في الكافي باسناده عن زرارة بن اعين قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وكل ما وقع عليه اسم شئ ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شيء وبهذا المعنى احاديث اخر وايضا باسناده عن ابي عبد الله عليه السلم قال هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ليس قولي انه سميع يسمع بنفسه وبصير يبصر بنفسه انه شئ والنفس شئ اخر ولكن اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسئولا وافهاما لك اذ كنت سائلا فاقول انه سميع بكله لا ان الكل منه له بعض الحديث بالجملة بمقتضى قول النبي صلى الله عليه واله مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها هوى النجاة منحصرة في الاقتداء بائمة الدين في الاصول والفروع الذين من تخلف عنهم فهو من الهالكين **فصل** في التنزيهات فاقول وبالله التوفيق وبه نستعين الواجب تعالى ليس مركبا من الاجزاء الخارجية المراد منها اجزاء مغائرة للكل اعم من ان يكون موجودة بالفعل متمايزة في الخارج كاجزاء الدار والسرير او غير متمايزة كالهيولى والصورة للجسم على قول من يقول به او بالقوة كاجزاء المقدار وايضا الواجب تعالى ليس بمركب من الاجزاء الذهنية والمراد منها اجزاء متمايزة في الذهن متحدة بحسب الوجود الخارجي مع الكل بحيث يصح الحمل بين كل من الاجزاء وبين الاخر والكل وتوضيح هذين الامرين موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان الواجب تعالى على التحقيق عين وجوده كما اشعرنا فيما سبق اليه والمراد من تلك العينية هو ان الواجب تعالى بنفسه بدون ملاحظة حيثية خارجية منشاء موجوديته نفسه كما يشهد به العقل السليم ويستفاد من كلام اكثر المحققين قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة اقول يتلخص مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغير فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وذوق المتالهين منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل لذلك الوجود الواجب له علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق عليها كما في زيد متمول وماء مشمس وكان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قلت انكان معنى الوجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشئ بنفسه حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه هف بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق به فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وانكان معناه ما هو اعم من ذلك ونفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الموجودات كلها في كون كل واحد منها

وجود اقلت معنى الوجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء
بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما
لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون من ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم (بذاته)
والقائم بغيره ان الاول ليس ثابتا بغيره بخلاف الثاني فانه ثابت بغيره فيكون صفة له ويظهر ذلك بان نفرض الحرارة قائمة بذاتها فيظهر
عنها الآثار المطلوبة منها فتكون حرارة وحارة اذ لا نعني بالحار الا الذات التي يصدر عنها تلك الآثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها
فتكون ثابتة له فيصير الغير حارا بها وكذا لو فرضنا الضوء قائما بذاته كان ضوءا لنفسه لا لغيره فيكون ضوءا ومضيئا لا يضوء بغيره
بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فانه موجود بغيره فيكون الغير به مضيئا وبالجملة لا يجدي المناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع
الى بحث لغوي والغرض تحصيل معنى مشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا واذا تمهد ذلك فنقول هذا
المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين شيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما
ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع
المحمول في الممكنات ذاته من حيث هي مكتسبة من الفاعل ومن الواجب ذاته بذاته انتهى كلام المحقق الدواني وقال الفاضل الهروي
في حاشيته على شرح المواقف ليس المراد بعينية الوجود وزيادته حمله على الموجود حملا اوليا او انتفاء هذا الحمل اذ انتفاء هذا الحمل
ضروري وانه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد منهما حمله عليه حملا بالذات وحملا بالعرض
والحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس الذات من حيث هو والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل امرا خارجا عنها
وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حيثية ماخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا واما ان يكون ذات الموضوع
مع ملاحظة مبدء المحمول كما في حمل الاوصاف العينية واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين له ومقايسة بينهما كما في
حمل الاضافات واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لعدم مصاحبته لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير
العينية ذات الموضوع من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذاته مع حيثية زائدة عليه كحيثية استناده الى الجاعل ويقرب
من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الآثار وبتحقيقنا هذا ظهر لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى
نفي عينيته ومن اشتراكه بحسب اللفظ اثباتها وقال في موضع آخر منه تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم من المعنى المصدري
لان هذا المعنى يتحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحصلة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر كما يشهد به
الفطرة العقلية فمفهوم الوجود معنى غير الحقيقة وتلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ انتزاع هذا المفهوم ومصداقه فمناط الصدق في الممكن زائدة
لانه موجود بغيره فمصداق حمل الوجود عليه امر زائد على ذاته اي الحيثية التي من جاعله فمصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر فالواجب وجود قائم بذاته
ذاتية محضة لا ماهية له فان الماهية هي الحقيقة المعراة عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن ان يلحقه التعرية
والخلط باعتبار ويحمل على ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود المطلق وحصته والوجود الخاص زائدة وفي الواجب الاول والثاني
زائدان دون الثالث لانتفائه هناك اذ عين الذات تنوب منابه في كونه مصداق الحمل وما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى
مبدأ الآثار والوجود الحقيقي الذي به الموجودية انتهى واياك وان تظن ان مقصودهم من تلك العبارات ان الوجود والوجوب
والعلم وغيرها من الصفات الثبوتية منتزع من نفس الذات الواجبة كانتزاع اللوازم الذاتية من الماهيات مثل الزوجية عن الاربعة
فانه لو كان مقصودهم ذلك لزم ان تكون تلك الصفات معلولة مستندة الى الذات الواجبة كما هو مذهب الاشاعرة فيلزم تقدم الشيء على نفسه
ونحو ذلك من المحذورات بل المراد بقرينة حكم فرض الحرارة والضوء قائمتين بنفسهما ان المراد بالعينية العينية التي تكون بين الشيء

وذاته وذاتياته حتى يستلزم استغناء الواجب عن العلة استغناء وجوده تعالى وسائر الصفات عن العلة وسيجي لذلك مزيد توضيح في كلامنا فانتظره وانما بسطنا الكلام في تحقيق معنى عينية الوجود بل جميع الصفات الثبوتية للواجب تعالى بنقل العبارات لاشتباهه على اكثر الناس الناظر في قول القائلين بالعينية مع كونه من اهم المطالب الدينية ولابتناء اكثر المطالب الآتية في هذا المقام عليه كما سيظهر انشاء الله تعالى واذا عرفت ذلك فاقول لو كان الواجب تعالى مركبا من اجزاء خارجية لافتقر في ذاته ووجوده الى الخارج بحسب نفس الامر وجزء الشئ غيره والمحتاج الى الغير يكون ممكنا لانه لا يكون بنفسه مع قطع النظر عن الغير ولو كان جزئه منشاء انتزاع الوجود ومبداء آثاره وكلما يكون كذلك لا يكون الا واجبا كما عرفت وان شئت قلت على تحقيقنا السابق في اثبات الواجب ان الذات الواجبة لو كانت مركبة لكانت مفتقرة في تقررها وقوامها الى اجزاءها بالضرورة فيكون اجزائها من عللها فلم يكن له بد من العلة المؤثرة فيكون ما فرضناه واجبا ممكنا هف وايضا لك ان تقول ان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله اولا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وان تقول اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب اولا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان اما عدم تركيبه تعالى من الاجزاء الذهنية فاستدل عليه المحقق الدواني بان الاجزاء العقلية متغائرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود فوجودهما واحد ومفهومهما اثنان فوجودهما غير ماهيتهما انتهى لعل مراده من ماهيتهما الماهية التي هما جزآن لها فيكون مقصوده ان تغاير الوجود مع الاجزاء الذهنية للشئ مستلزم لتغايره مع الشئ فلا يكون الشئ واجبا لان الوجود عينه واستدل عليه ايضا بان الواجب لا ماهية له غير الانية كما مر ومعنى ذلك انه شخص بسيط لا تحلله العقل الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن هو من حيث هو ماهية موجودة بل احتاج الى امر آخر به يتحصل الشخصية ولا يكون وجوده عين ماهيته ولو كان هوية بسيطة ولكنها غير موجودة لاحتاج لاتصافه بوجوده الى علة ما فاما يكون علته نفس الهوية او غيرها وكلاهما محال على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا سواء كان جزء اله او معروضا اذ على التقديرين يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك شئ موجود ثم كل ما هذا شانه فهو ممكن انتهى اقول في كل من هذين الدليلين نظر لانه ان ثبت ان الاجزاء الذهنية مستلزمة للاجزاء الخارجية كما يستفاد من كلام بعضهم كان بطلان اللازم كافي في بطلان الملزوم اعني تركيب الواجب من الاجزاء الذهنية فكان كل منهما مستدركا لا طائل تحت ذكرهما وان لم يثبت بمعنى ما به الموجودية ومنشاء انتزاعه ومبداء آثاره ومع هذا يحلل في الذهن الى اجزاء ذهنية اي امور متغائرة بحسب المفهوم هي عين الواجب تعالى في الخارج وهكذا على الثاني لانه قد عرفت معنى عينية الوجود للواجب فحينئذ يجوز العقل ان يكون هناك هوية بسيطة في الخارج بحيث ينتزع عنها الوجود مع قطع النظر عما سواها ومع هذا لها اجزاء ذهنية منتزعة من تلك الهوية بدون شائبة التركيب الخارجي فيها اقول وتحقيق المقام بحيث لا يتجاوز عنه الحق ان ... امتناع تركيب الواجب تعالى من الاجزاء الذهنية على مصطلح الحكماء عسير جدا وتوضيح ذلك ان الامر الذي يصح ان يكون من اسباب هذا الامتناع غير تام وهو ان الاجزاء الذهنية مستلزمة للاجزاء الخارجية فقوله ... المتقدم ... ليست مما برهن عليه ويظهر من كلام اكثر المحققين خلاف ذلك قال الشيخ في التعليقات على ما نقله الفاضل الهروي اجزاء حد البسيط تكون اجزاء لحده لا لقوامه وهو شيء يفرضه العقل واما هو في ذاته فلا جزء له وقال العلامة القوشجي في تتمة ذكر الاحتمالات في كيفية تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة وتضعيفها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد بسيط ذاتا وجودا ... ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ... علیه

الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد في الخارج وقد عرفت جوابه هناك اقول الجواب الذي اشار اليه وقد ذكره في كلامه هو انا لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط صورتان لما ذكروا انما يلزم ذلك لو كانتا معا الامر بداهة ونبهك لا نفك بالصور الخيالية كالمنقوشة على الجدار والمتخيلة في المرءاة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان المحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة يقتضيها امر مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة لشخص مخصوص واخرى مطابقة له وهي نوعه واخرى مطابقة له وهي جنسه انتهى ثم اعلم انه ليس امر يعتمد عليه فيرد من يخالف هذا الاحتمال الا مجرد استبعادات ولعل القائلين بهذا الاحتمال يلتزمون كلها او هي ما صرح به المحقق الدواني حيث قال ثم انه يكون الحكم باتحادهما مجازا من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم ونفي الوجود لعلاقة بينهما اقول الذي يلزم على هذا هو ان يكون الشيء البسيط في الخارج عين اشياء متغايرة في الذهن كما تقولون في باب الواجب وعلمه وقدرته ونحو ذلك ولا ضير فيه بوجه ثم قال وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي منتزعة عنه كما صرح به فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح انتهى اقول هذا المحال لازم على كل من يقول بالاجزاء الذهنية لان الجزء حقيقة محال ان يحمل على الكل ويكون عين الكل بداهة والا فتح هو ما يلزم على مختارك فانك قلت قبيل هذه الاستبعادات فان قلت ما الذي تختاره من الاحتمالات الاربع قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين فلا يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل فيحملان عليه انتهى وعلى هذا يلزم ان يكون المادة جزء الفصل والصورة الجنس ضرورة ان جزء الشيء جزء لما هو متحد بالشيء وان يكون للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان احدهما المركب من المادة والصورة والثاني من الجنس والفصل ونحو ذلك وكل هذا باطل بالضرورة على انا نقول لا نسلم لزوم خروج الاجزاء عن قوام الامر الخارجي بل اللازم ان كل جزء على مصطلحكم عين الامر الخارجي ثم قال وان يكون العقل لا ينال ما هو معروض الوجود الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة منه فيكون امتياز وجود الامر الخارجي في العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه اقول هذا انما يلزم اذا كان الموجود الخارجي معلوما بالكنه دون بكنهه اما اذا كان حاصلا بكنهه فلا يلزم كما لا يخفى على انا نقول لا نسلم مجازية الامتياز فان المنتزع عين الموجود الخارجي على انه لا يخلص له ايضا منه فان الموجود الخارجي حقيقة هو المادة والصورة والجنس والفصل من الانتزاعيات والاعتبارات العقلية ثم قال وان يكون تلك الذات البسيطة المتخصصة مسلوبة عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض اقول فرق بين العوارض وبين الذاتيات بان منشاء انتزاع الذاتيات هو الذات البسيطة الصرفة مع قطع النظر عما عداه بخلاف العوارض فاذا تقرر ذلك وعرفت حقيقة الحال فليت شعري وما يمنعهم ان يقولوا ان للواجب تعالى اجزاء ذهنية كالعلم والحيوة والقدرة والوجود مع انهم مطبقون على ان منشاء تلك الامور ومبدء آثارها هي الذات الواجبية المحضة بدون ملاحظة امر آخر من الاعتبارات والحيثيات اما نحن واعتقادنا ان الواجب تعالى ليس مركبا من اجزاء خارجية اصلا سواء كانت موجودة بالفعل كاجزاء الدار والسرير والاعداد والمادة والصورة او بالقوة كاجزاء المقدار وهو وهما وهكذا كل تركيب فرض وجوده سواء كان بحسب الخارج او بحسب العقل اما الاجزاء الذهنية المصطلحة عندهم فلم يثبت عندنا وجودها في الهويات الممكنة فضلا عن الواجب تعالى اذ كلما يعبرون عنه بالاجزاء الذهنية في الممكنات المتاصلة يحتمل عندنا ان يكون من قبيل الوجود والقدرة والعلم والحيوة بالنسبة الى الواجب تعالى فكما لا يلزم التركيب في ذاته تعالى مع كونها عين هذه الامور المتكثرة كذا لا يلزم في الممكنات ايضا وبطلان هذا الاحتمال ليس من البديهيات ولا مما برهن عليه نعم قد حاول المحقق الدواني في الحاشية القديمة ما يقرب نفي هذا الاحتمال بمجرد استبعادات ظاهرية فانه قال فان قلت من ينفي الكلي الطبيعي

يقول الموجود في الخارج امر بسيط اذا وجد في العقل انتزع منه الحيوان والناطق مثلا فليسا بالحقيقة جزئين للموجود في الخارج بل
امرين منتزعين عنه كالاعمى بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لم يكن زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا لما علم من ان
الماهية ليست من حيث هي الا هي فتكون من جملة العوارض والكلام فيما هو ذاتي له فان قلت لعله ينفي ان يكون شيء ما من الكليات
ذاتيا للموجود في الخارج بالمعنى الذي اعتبرتم قلت يلزم عليه ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللا بعلة كما هو في شان اللواحق
فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله ابيض كذلك يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى الذي اشرنا اليه انه حق بل بالمعنى الآخر اعني
ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض انه في حد ذاته امر آخر لا يقال لعل الجاعل ذاته لانا نقول ح يكون وجود زيد متقدما
بالذات على وجوده انسانا كما انه متقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم ليس الكلام في خصوصيات
المواد بل نقول ما نقوم فيه الاحتمال لا يحكم عليه بانه ذاتي والكلام فيما هو ذاتي والتفتيش يوجب ان بعض الموجودات في ذواتها
بياض وشجر او ما اشبه ذلك وليست باشياء اخر صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعي ان وجود تلك الطبائع التي يكون تلك الموجودات
هي في حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القائل ينفي وجود الموجودات الخارجية في العقل حقيقة فتامل انتهى

اقول لعل حاصل غرض القائل ان الموجود المتاصل في الخارج هو الشيء البسيط او المركب بالاجزاء الخارجية اما الاجزاء الذهنية
فهو من الانتزاعيات لكن منشاء انتزاع تلك الاجزاء نفس ذلك البسيط او المركب الخارجي مع قطع النظر عن الغير بخلاف الانتزاعيات الاخر المسماة
بالعوارض فان منشاء انتزاعها هذا الموجود الخارجي لكن بشرط الوجود او حيثية اخرى واليه يؤل قول من قال انه لا معنى للتركيب
من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات ما صادقة عليه
بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة متميزا عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات
هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء واحد حصل له معان
يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذ من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض
كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز
والنمو التغير والحركة والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها متحيزا جوهرا جسمانيا ناميا حساسا
متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات انتهى واذا عرفت
ذلك فقول المحقق فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل الى آخره يرد عليه انه ما مرادك من الانسان فان كان مرادك منه هو الحقيقة البسيطة
الزيدية فلا معنى لتوسيط الجعل وان كان مرادك منه ما نفهم من قولنا قابل الابعاد الثلثة نام حساس متحرك بالارادة ناطق فلا استبعاد
في كونه معللا بالذات الزيدية اما ما قال ان التفتيش يوجب الخ فيرد عليه انه ما المراد بالبياض فان كان مرادك منه هو الامر البسيط
الذي يعبر عنه بالبياض فهو كذلك وان كان مرادك ان حقيقة البياض الموجود في الخارج هي لون مفرق للبصر فغير مسلم اما قوله
ثم ان هذا القائل الخ فغير مسلم فانه لا يمتنع على ما ذكره ان يحصل الموجود الخارجي البسيط او المركب بالاجزاء الخارجية في الذهن
كما لا يخفى وهذا كله مراعاة لقول من ينكر التركيب في الخارج اما اذا اردنا انه ماض الاحتمال الذي قلنا فنقول زيد مثلا هوية
موجودة في الخارج بسيطة هي عين الجسم وعين النامي وعين الحساس وعين الناطق كالوجود والعلم والحيوة بالنسبة الى
الواجب تعالى ولا يلزم في ذلك ان يكون اتصاف زيد بجميع الكليات معللا بعلة كما لا يلزم ان يكون وجود الواجب واحوالاته معللا ولا
لا يلزم تخلل الجعل بين زيد وانسان ولا يضرنا قوله والتفتيش يوجب ان بعض الموجودات الخ كما لا يخفى وايضا لا يلزم نفي وجود
الموجودات الخارجية في العقل والفرق بين هذا القول الذي حال الدواني دفعه وبين قولنا ان مقتضاه ان الاجزاء الذهنية
وسائر الكليات عارضة للموجودات الخارجية غير موجودة فيها ومقتضى قولنا انه ليس هناك جزء وكل بل كل جزء من الاجزاء الذهنية

عین الموجود الخارجی البسیطة کالصفات الثبوتیة بالنسبة الی الواجب تعالی فان قلت هل یمکن ان یستدل علیه بالسمعیات و علی نظائره من المسائل الآتیة قلت نعم فانه قد اتضح فیما قبل ثبوت وجود الواجب تعالی وصفاته الکمالیة التی یتوقف ثبوت النبوة علیها وما قیل ان التجزی ونحو ذلک یستلزم الامکان کما عرفت فما لم یثبت عدم التجزی مثلا فکانه لم یثبت وجود الواجب تعالی لیس بشیء لان غایته استلزام وجوب عدم التجزی لا استلزام معرفته فضلا عن التوقف ومنشاء الغلط عدم التفرقة بین ثبوت الشیء والعلم بثبوته فنقول الاخبار الدالة علی هذا المطلب کثیرة منها ما فی نهج البلاغة عن امیر المؤمنین صلوات الله علیه فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله وفی الاحتجاج فی خطبة عنه صلوات الله علیه واله ولا یوصف بشیء من الاجزاء ولا بالجوارح والاعضاء ولا بعرض من الاعراض ولا بالغیریة والابعاض وفی التوحید فی خطبة الرضا علیه السلام ولا له تذلل من بعضه ولا ایاه اراد من توهمه وایضا فی التوحید وقال امیر المؤمنین علیه السلام فی حدیث الاعرابی اما الوجهان اللذان یثبتان فیه فقول القائل انه هو عز وجل واحد لیس له فی الاشیاء شبیه کذلک ربنا وقول القائل انه ربنا انه عز وجل احدی المعنی یعنی به انه لا ینقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم کذلک ربنا عز وجل وقد تقدم هذا الحدیث بتمامه فی مفتتح الکتاب وفی الکافی والتوحید فی حدیث طویل قال ابو جعفر الثانی هو الله الذی لا یلیق به الاختلاف والایتلاف وانما یختلف ویأتلف المتجزی فلا یقال الله مختلف ولا موتلف ولا الله قلیل ولا کثیر ولکنه القدیم فی ذاته لان ما سوی الواحد متجز والله واحد لا متجزی ولا متوهم بالقلة والکثرة وکل متجز ومتوهم بالقلة والکثرة فهو مخلوق دال علی خالق له الحدیث

فصل

فصل فی ان الواجب لا یکون جزء من غیره

الواجب لا یکون جزء من غیره علی معنی انه لا یمکن ان یحصل منه ومن شیء آخر ینضم الیه حقیقة واحدة وحدة حقیقیة بحیث یکون المجموع شخصا واحدا وذلک لان احدهما ان لم یکن محتاجا الی الآخر امتنع ان یحصل منهما حقیقة واحدة محصلة و هذا ضروری وکذا ان کان المحل هو الواجب لان ذاته لاستغنائه عن الحال یکون هو الموضوع والشیء الآخر هو العرض فلا یحصل منهما حقیقة واحدة محصلة غایة الامر ان یحصل منهما حقیقة اعتباریة وان حل کل منهما فی الآخر وکان الحال هو الواجب لزم امکان الواجب لان الحال مفتقر الی المحل وکل مفتقر الی الغیر ممکن واعترض بان کون الحال عرضا والترکیب اعتباریا انما یلزم اذا کان الجزء الحال حالا فی الواجب وحده واما اذا کان الواجب مع غیره جزءا مادیا وحل فیهما الجزء الصوری فلا یلزم ما ذکر کما فی العناصر المجتمعة التی تحلها الصور النوعیة للموالید الثلث ودعوی الاحتیاج والانفعال بین الاجزاء المادیة غیر مسموعة واورد المحقق الدوانی ایضا علی هذه المقدمة بانه ربما یمنع کون الترکیب فی هذا الفرض اعتباریا والسند السریر المرکب مع قطع الخشب والهیئة المخصوصة کما هو المشهور ودعوی انها ماهیة اعتباریة مع انها کلام علی السند غیر مسموعة الی ان یبین وایضا لو اقتضی استغناء الواجب تعالی فی ذاته عن الحال کونه عرضا لاقتضی استغناء اجزاء العناصر التی هی اجزاء الموالید عن الصور الحالة فیها ان تکون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر فی الصورة احتیاج المحل اما فی وجوده او فی تحصله نوعا ما کما فی صورة الموالید فان اجزاء العناصر محتاجة الیها فی تحصلها بحسب تلک الانواع اعنی انواع الموالید وان لم تحتج الیها فی وجودها وتحصلها بحسب انواعها انفسها ودفع السید صدر الدین الاعتراض الاول بان الواجب تعالی لو کان مع غیره جزءا مادیا وحل فیهما الجزء الصوری یبقی فی المرکب هویته لان الاثنینیة تبطل بالاتحاد وکان فیه هویة الصورة التی حلت فیهما ایضا فیکون فیه کثرة بالفعل ولا یکون واحدا حقیقیا لان الوحدة بالذات للتمام اتفاقا بینهما وکلما کان الوحدة فیه بالفعل فلا یکون الکثرة فیه الا بالقوة والاشکال الثانی بانه لو ترکب ماهیة واحدة حقیقیة من عرض ومحله فان بقی هویتهما فی نفس الامر حال الترکیب کان هناک اثنان وکما لا یکون هویتان حیث یکون اثنان عددا لکثرة یکون واحدا ایضا اذ ما یکون فی نفس الامر منهما اثنان لا واحد حقیقی وان بطلت هویة العرض بعدم بالکلیة لبرائته عن المادة الداخلة فیه کما بین فی موضعه ح لا یکون ترکیب وان بطل المحل بالکلیة لا یکون الترکیب

منه ايضا وان يبطل هوية المحل ويبقى هوية العرض مع مادة المحل فلابد من صورة تعين تلك المادة فهي مع العرض اثنان لا واحد بخلاف العناصر في المواليد الثلث فانها لما بطلت هوياتها صارت موادها المبهمة مستعدة لان تصير شيئا واحدا حقيقيا كما سنحققه وقال في موضع آخر من حاشيته على شرح التجريد مشيرا الى بعض اقواله هذا انما يمشي لو كانت البسايط العنصرية باقية بالفعل في المركبات وقد مر انها ليست باقية فيها فانها متى حدثت صورة في مادة تزول الصورة التي كانت فيها او ينقلب الجسم الذي له الصورة الزائلة الى جسم آخر كانقلاب النطفة علقة والعلقة مضغة وكذا الحال اذا حصلت الصورة الخلطية مثلا في العناصر فانه يزول عنها الصورة العنصرية وانقلب العناصر حنطة فالدعوى العنصرية كسائر الصور يزول عن المادة عند حدوث صورة اخرى فيها والحكم بمخالفة الصور العنصرية في ذلك الحكم لسائر الصور تحكم ظاهر انتهى وانا اقول وايضا الاعتراض الاول مدفوع بانه يلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهذا خلاف ما تقرر عند الحكماء وايضا يلزم ان يكون منفعلا من الغير وان يكون محلا للحوادث لان كل ما عداه من الجواهر والاعراض حادث عند اهل الاسلام وايضا تجويز حلول الصورة النوعية في الواجب تعالى منضما بالجزء الآخر مع القول باستغناء الواجب تعالى عن جميع ما عداه في الوجود والتحصل وبعدم الانفعال نظير تجويز حلول الصورة النوعية في مجموع زيد وحجر في السفسطة بل اخس من هذا اما قول المحقق الدواني بانه ربما يمنع كون التركيب في هذا الفرض اعتباريا الخ وجواب السيد فمن قبيل النزاع اللفظي فان منظور المحقق ان السرير والدار من قبيل الحقائق المتحصلة ومنظور السيد انها حقائق اعتبارية والقول الفيصل ان من يجوز ان يكون الواجب تعالى محلا لشيء آخر كالاشاعرة القائلة بزيادة الصفات فيمكن الالزام عليهم ان الواجب تعالى عندهم جزء العالم والمتكلم والقادر سواء سمي كل واحد من هذا المجموع بالحقيقة الوحدانية ام لا اما من يقول ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا ومنفعلا معا كالحكماء او يقول بعدم قدم ما عداه تعالى وامتناع كونه تعالى محلا للحوادث كما هو مذهب اهل الحق فلا يتمشى هذا الاحتمال عنده نعم لا امتناع في كون الواجب تعالى جزء مجموع الموجودات ومجموع الاشياء لكن لا يظن باحد من ذوي العقول ان يدعي بان هذا المجموع حقيقة وحدانية بالجملة الامر الاهم والمقصد الاعظم من هذا البحث هو نفي جزئيته تعالى بحيث يلزم من فرضها اما افتقاره تعالى الى الغير اما في وجوده او تعينه كالصورة الجسمية بالنسبة الى المادة او المادة بالنسبة اليها والجنس الى الفصل او بالعكس او كونه تعالى محلا للحوادث او منفعلا ونحو ذلك من الاحتمالات التي يؤدي الى ذلك وليس غرضنا نفي جزئيته كيف ما اتفقت ولو بالاعتبار فانا نعلم بالضرورة ان كل شيء موجود فهو جزء للمجموع الذي اعتبر دخوله فيه ويمكن لنا ان نستدل على هذا المطلب بالسمعيات ايضا فاقول روى ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني باسناده في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله عز وجل خلو من خلقه وخلقه خلو منه الحديث وفي التوحيد باسناده عن علي بن موسى الرضا عليهما السلام قال خطب امير المومنين صلوات الله عليه وآله الناس في المسجد الكوفة الحمد لله الى ان قال فارق الاشياء لا على اختلاف الاماكن وقال امير المومنين عليه السلام الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه الخ وامثال ذلك كثيرة اما وجه دلالة هذه الكلمات فظاهر

فصل في التوحيد وهذا من اهم الامور واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لما ثبت كون الوجود عين حقيقة الواجب فلو تعدد لكان امتياز كل منهما من الآخر بامر خارج عن الذات فيكونان محتاجين في تشخصهما الى امر خارج وكل محتاج ممكن فان قيل لا نسلم الاحتياج لم لا يجوز ان يكون تشخصهما من قبل نفس حقيقتهما قلنا فحينئذ ينحصر حقيقتهما في فرد واحد وهذا خلاف المفروض مع كونه عين المطلوب نعم يرد على هذا الدليل ان معنى قولهم الوجود نفس حقيقة الواجب انه يظهر من نفس تلك الحقيقة آثار الوجود ووجوبه لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك الموجودين واجبي الوجود في امر واحد الا انه يظهر من نفس كل منهما آثار وجوب الوجود ولا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة فح يتجه الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة وهو الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين لا لانه هذه الشبهة العويصة الدفع

بيان شبهة ابن كمونة ودفعها

والعقدة العسيرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما
واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا واجاب عنه العلامة صدر الدين بما يؤول الى دعوى
البداهة على ان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة
متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا ثم قال ولنا بتأييد الله وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال
المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية
فلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا موجودا الى غيره كما مر البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته
لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا موجودا والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالآخرة وقد ثبت بساطته تعالى
من جميع الوجوه ثم نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة
لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي بتمامها مصداقا لحمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود
ووجه من وجوه التحصيل وعادما للكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود
فيتحقق حينئذ في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصيل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره
من الامكان او الامتناع فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات لا ما
فهموه فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى وفي غيره بكونه
مترشحا منه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين تستلزم معلولية
احدهما للآخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض
فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصيل لا يكون هو للآخر فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية
وفاقد المرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة الحصول فذات كل منهما بذاته ليست محض الفعلية والوجوب
بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الواجبية
فالواجبية يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات انتهى ولا يخفى عليك ان دعوى البداهة لا يسلمها الخصم وبناء هذا
البرهان على مقدمة فاسدة مقتضية لوحدة الوجود فهو ساقط عن محل الاعتبار والجواب الحق هو الذي الهمني به ربي وتحرير
ذلك موقوف على تمهيد مقدمتين الاولى ان حصول الشيء في الذهن بحقيقته عين حصول ما هو عينه او جزؤه الذي يعبر عنه
بالذاتي وهذا بخلاف الامر الذي لم يكن عينه ولا ذاتيا له سواء كان لازما او مفارقا ومن ههنا يستحيل عند العقل بمجرد تصور حقيقة
الشيء وجودها بدون ما هو عينها او ذاتي لها بخلاف الخارج ولو كان لازما الا ترى ان الحقيقة النارية اذا تحصل في ذهنك تحكم بمجرد هذا
الحصول باستحالتها بدون الجسمية او النارية بخلاف الاحراق فان لزوم ذلك لها يعرف من خارج وكل هذا ظاهر لا سترة فيه والثانية انه
اذا كان الشيء بحيث يكون حصوله عين حصول شيئين متحصلين بحقيقتهما في الذهن فلا بد ان يكون مشتركا ذاتيا بينهما
لانه لو كان خارجا من حقيقة احدهما لم يكن عين حصوله لما عرفت في المقدمة الاولى ولو كان عين احدهما او جزءا للآخر كان احدهما
جزءا للآخر لا شيئا مغايرا له وهذا خلف مع انه [illegible] وإذا عرفت ذلك فنقول انا فرضنا حصول احد الهويتين
الواجبتين بحقيقته في الذهن فنقول هذا الحصول لا يخلو من انه اما عين حصول الوجود والوجوب والعلم والحيوة الى آخره او غيرها على
الثاني يلزم زيادة الوجود واخواته فيلزم تقدم الشيء على نفسه وكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وافتقار الواجب تعالى في كونه موجودا
ثابتا وحيا الى غير ذلك من الصفات الكمالية الى الغير وهذا خلاف ما تقرر عند الحكماء الذين يساق هذا الدليل على مسلكهم وايضا خلاف
ما هو مذهب اهل الحق كما عرفت وعلى الاول يكون عين حصولها فهذه الامور اما عين تلك الهوية او ذاتيات لها بحكم المقدمة

الاولى واذا تقرر هذا فانا نفرض حصول الهوية الاخرى كذلك فنقول حصلتها اما عين الوجود والوجوب والعلم والقدرة والحيوة
او غيره على الثاني يلزم زيادة الوجود واخواته وهذا باطل بتقريب ما مر وعلى الاول يكون الوجود واخواته ذاتيات مشتركة بين
الهويتين بحكم المقدمة الثانية فيلزم التركيب وزيادة ما به الامتياز بينهما على حقيقتهما المشتركة فحينئذ وبما ذكرنا ثبت
واتضح معنى قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وبوجه اخر بدون توقفه على مقدمة نقول لا يخلو من ان تقرر ذات
تلك الهوية في الخارج اما عين تقرر الوجود والعلم والحيوة ام غيره اي من قبيل تقرر الجسمية في ضمن تقرر الذات النارية مثلا
او ليس كذلك بل من قبيل المحرقية التابعة لتقرر الذات النارية على الثاني يلزم زيادة الصفات ومفاسدها وعلى الاول اجرينا هذا الكلام
بعينه في الهوية الاخرى ليلزم الاشتراك في الذاتي كما عرفت والثاني انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية
ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح
لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب
وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب
او الوجوب مع محال اخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل
لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل الثالث انه لو تعدد الواجب لذاته
فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض
فيرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد ثبت بطلانه واما ان يكون ذلك الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما وهو افحش فانه
اما ان يكون معلولا لماهيتهما او لغيرهما وعلى الاول ان اتحد ماهيتهما كان التعين مشتركا وهذا خلف وان تعددت الماهية كان
كل منهما شيئا عرض له وجوب الوجود اعني الوجود المتاكد للواجب وقد تبين بدلائل عينية الوجود بطلانه وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى
الغير والامكان وبالجملة لو كان الواجب متعددا لكان نسبة الوجوب اليهما نسبة العوارض فكان ممكنا لا واجبا والرابع انه لو كان
لله سبحانه شريك لكان لمجموع الواجبين وجود غير وجود الاحاد سواء كان ذلك الوجود عين مجموع الوجودين او امرا زائدا عليه
ولكان هذا الوجود محتاجا الى وجود الاجزاء والمحتاج الى الغير ممكن محتاج الى المؤثر والمؤثر في الشيء يجب ان يكون مؤثرا في واحد من اجزائه
والا لم يكن مؤثرا في ذلك الشيء وقد ادعوا الضرورة فيه ولا يمكن التاثير فيما نحن فيه في شيء من الاجزاء لكون كل من الجزئين واجبا
فالشريك فيما لا يمكن التاثير فيه وامكان ما فرض وجوبه الى غير ذلك من المفاسد ولا يخفى ما فيه لان المجموع عبارة عن الاجزاء
مع الهيئة الجمعية شرطا او شطرا فتامل اعلم ان ابتناء اكثر الدلائل السابقة على عينية الوجود والوجوب للذات الواجبة
ويمكن بناء على هذه العينية استنباط دلائل كثيرة لكن مرجع كلها الى هذه العينية مثل ان يقال لو كان الواجب اكثر من واحد فاما
ان يكون الوجود زائدا على كل واحد منهما وهذا باطل بدلائل عينية الوجود للواجب وان كان تمام حقيقتهما الشخصية يمتنع التعدد وان كان
بعض كل من تلك الحقيقتين لزم التركيب وبوجه اخر الهويتان لا بد ان تكونا متعددتين والوجود لا بد ان يكون عينهما فالهوية
غير الوجود وهذا يستلزم زيادة الوجود وبالجملة امثال هذه البراهين يمكن استنباطها بادنى تامل فالامر الاهم هو اثبات العينية
بالمعنى الذي يقال بعينية الذات والذاتيات لما هو ذات وذاتيات له فان تم تمت كلها والا سقطت عن محل الاعتبار ولعل الذي
تلونا عليك في دفع الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة كاف وشاف في اثبات تلك العينية والبراهين التي اقامت الحكماء والمحققون من اهل
الحق تقتضي العينية بذلك المعنى فلا يتوهم ان مرادهم من العينية هو ان الذات الواجبة مبدأ اثار تلك الصفات وان هذه
الصفات من قبيل امور انتزاعية لازمة للذات الواجبة خارجة عن حقيقتها لانه لو كان الامر كذلك لكانت تلك الامور مستندة

برهان التمانع

الى الذات فيلزم تقدم الشئ على نفسه و الافتقار ونحو ذلك الخامس برهان التمانع وتقريره على وجوه **الاول** انه قد عرفت
عموم قدرته تعالى على جميع الممكنات وايضا عدم القدرة على هذا الوجه نقص والنقص عليه تعالى محال ضرورة بدليل اجماع العقلاء
عليه ومن المحال عادة اجماعهم على نظري ولئن لم يكن ضروريا فنظري ظاهر متسق الطريق واضح الدليل واستحالة اجماعهم على نظري
لا يكون كذلك ظاهر واذا اتضح ذلك فنقول لو كان الواجب اكثر من واحد فلا شك في امكان تعلق ارادة احد الواجبين بايجاد
زيد مثلا وفرضنا كذلك ثم نقول هل للواجب الاخر ان يريد اعدام زيد في ذلك الحال ام لا الاول يوجب اجتماع النقيضين والثاني
عجز ونقص لان امتناع تلك الارادة مع كونها ممكنا انما نشاء من قبل تعلق ارادة الاخر وهو غير قادر على رفعها ولا يرد عليه ان هذا انما
يتم لو كان ارادة كل منهما الممكن بشرط ارادة الاخر نفسه ممكنة بل العكس وليس كذلك بل ارادة كل منهما له بشرط ارادة الاخر لضده ونظير ذلك ان ارادة احدهما الممكن
وجود ضده محال ولا يلزم منه نقص لان عدم الوجود فظاهر لان عدم تعلق الارادة بالمحال ليس بنقص بخلاف امتناع الارادة بسبب ارادة الاخر
ضد مراده فان قلت عدم زيد مع ارادة احد الواجبين لوجوده ممتنع لان وجوده حينئذ يجب وجود الوجوب يستلزم امتناع العدم فلا
يكون امتناع تعلق الارادة بالعدم من النقصان بعين ما قلت انفا قلت عدم لزوم العجز بسبب امتناع تعلق الارادة بالممتنع انما هو اذا كان
الممتنع ممتنعا بالنظر الى ذاته او بسبب اخر يكون واجبا او ممتنعا بالنظر الى ذاته وعدم زيد ان امتنع فانما امتنع بالنظر الى ارادة الواجب
الاخر وارادة الواجب الاخر ليست بواجبة في نفسها فمقتضى كمال القدرة ان يرفع صاحبها تلك الارادة الممكنة للواجب الاخر ومراده جميعا
فان لم يكن كذلك فهو عاجز ناقص كما لا يخفى والتقرير الثاني لبرهان التمانع ذكره المحقق الدواني وهو انه لا يخلو ان يكون قدرة كل واحد
منهما وارادته كافية في وجود العالم او لا شئ منهما كاف او احدهما كاف فقط على الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول
واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التاثير الا باشتراك الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن
لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا تعلقت القدرة على الايجاد بالاستقلال ما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن اتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان
القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز
لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول ان تعلق ارادة كل منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني و
الملازمتان بينتان لا تقبلان المنع وما اوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص ميل كل واحد
منهما من ميل الذي يستقل في الحمل قدر ما يتم الميل الصادر من الاخر حتى ينقل الخشبة مجموع الميلين وليس كل واحد منهما بهذا
القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق القدرة والارادة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شئ منهما
انتهى ولك ان تقول احدى القدرتين مع احدى الارادتين كاف لكن لم يتعلق بايجاد العالم وهذا كما ان زيدا وعمرا كل واحد منهما
كان قادرا على حمل خشبة معينة مثلا لكن يحملها احدهما وحملها الاخر التقرير الثالث انه لو وجد الهان ويتصفان
لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصد الى ايجاد مقدور معين كجسم معين في زمان معين
من موقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما ايجادا وقد تقرر في موضعه امتناع تعدد العلة
المستقلة واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان مقتضى القادرية ذات الاله والمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات
الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما
جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما اولان المانع من وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالاخر
فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة السادس من الامور
الدالة على نفي تعدد الواجبات الواحد كاف ولا دليل على ثان فيجب نفيه والا لزم جهالات لا يحصى مثل كل موجود نبصره
اليوم غير الذي كان بالامس ونحو ذلك وهذا الدليل وان كان ضعيفا لكن ذكرناه تائيدا السابع ان كل مرجاء من

الانبياء واصحاب الكتب المنزلة انما ادعوا الاستناد الى الواحد الذي استند اليه سابقه ولو كان في الوجود واجبان لكان
يخبر مخبر من قبل الآخر بوجوده وحكمه واحتمال ان يكون في الوجود واجب لا يرسل الى هذا العالم او لا يؤثر ولا يدبر فيه مع تدبيره
ووجود خبره في عالم آخر وعدمه مما لا يذهب اليه وهم واهم فان الوجوب يقتضي العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
ومع هذه الصفات الكمالية يمتنع عدم الاعلام ونشر الآثار بحيث لا يبلغ الينا وجوده وايضا قد ثبتنا ان الواجب تعالى كامل من جميع الجهات
وسنثبت ان شاء الله في مبحث العدالة ان الكذب لا يجوز في كلامه تعالى بوجه لانه قبيح فلو كان له شريك كان الاخبار
بعدم الشريك مع تأكيدات بليغة من اقبح الكذب واشد النقصان فان التأكيدات الواقعة في كلامه تعالى في باب نفي الشريك
لم تقع بمثابته في باب شيء قط كما لا يخفى وهذا معنى ما اوصى به امير المؤمنين صلوات الله عليه واله ابنه الحسن عليه السلم واعلم
لو كان لربك شريك لاتتك رسله ولرأيت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت صفته وفعاله ولكنه اله واحد كما وصف نفسه
لا يضاده في ذلك احد ولا يحاجه وانه خالق كل شيء الامر الثاني ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية
فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى
والاحاديث المستفيضة والسمعيات بمكان من الكثرة ونحن نقتصر على قليل منها قال الله تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن
الرحيم وقال تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا اشد حبا لله وقال سبحانه
الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد
افترى اثما عظيما وقال تعالى ما لكم من اله غيره وقال تعالى وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا
الظن وان هم الا يخرصون وقال يا صاحبي السجن أارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان الحكم الا لله امر الا تعبدوا الا اياه وقال الله تعالى وليعلموا
انما هو اله واحد وقال تعالى لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد فاياي فارهبون وقال تعالى ولا تجعل مع الله الها آخر
فتلقى في جهنم ملوما مدحورا وقال تعالى لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا سبحانه وتعالى عما يقولون
علوا كبيرا وقال تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم اله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة
ربه احدا وقال تعالى وله من في السموات والارض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون
لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون
الحق فهم معرضون وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون وقال تعالى لا اله الا هو رب
العرش العظيم وقال تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الارض ءاله مع الله قليلا ما تذكرون ○
امن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته ءاله مع الله تعالى الله عما يشركون امن يبدء الخلق ثم
يعيده ومن يرزقكم من السماء والارض ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال تعالى وان جاهداك لتشرك
بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما الي مرجعكم فانبئكم بما كنتم تعملون وقال تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم
يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون وقال تعالى يا ايها الناس اذكروا نعمت الله
عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا اله الا هو فانى تؤفكون وقال تعالى قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم
يولد ولم يكن له كفوا احد وامثال ذلك في الكتاب المجيد كثيرة جدا اما الاخبار فمنها ما في الكافي والتوحيد باسنادهما
عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي اتى ابا عبد الله عليه السلام وكان من قول ابي عبد الله عليه السلام لا يخلو قولك

قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين او يكون احدهما قويا والاخر ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه وينفرد بالتدبير وان زعمت ان احدهما ضعيف والاخر قوي ثبت انه واحد لما نقول للعجز الظاهر في الثاني فان قلت انهما اثنان لم يخل من ان يكونا متفقين من كل جهة او متفرقين من كل جهة فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واحدا واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد ثم يلزمك ان ادعيت اثنين فلا بد من فرجة بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك ثلثة وان ادعيت ثلثة لزمك ما قلنا في الاثنين حتى يكون بينهم فرجتان فيكونوا خمسة ثم يتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة و اقول قيل في حل هذه الرواية وجوه كثيرة منها ان يكون الغرض الاولى اشارة الى برهان التمانع باحد تقريراته المشهورة والثانية الى التلازم وتقريره ان التلازم بين اجزاء النظام الجملي المنتظم المتسق كما بين السماء والارض مثلا على ما اقتضته القوانين الحكمية لا يمكن الا بالاستناد الى فاعل واحد يضع الجميع بحكمته وقدرته اذ التلازم بين شيئين لا يتصحح الا بعلية احدهما للاخر او بمعلوليتهما لعلة واحدة موجبة فلو تعدد لاختل الامر وفسد النظام والثالثة يكون الزاما على المجسمة المشركة القائلين بالهين مجسمين متباعدين في المكان كما هو الظاهر من كلام المجوس لعنهم الله ويكون الفرجة محمولة على معناها المتبادر من جسم يملاء البعد بينهما لبطلان الخلاء او سطح فاصل بينهما لتحقق الاثنينية ومن شاء الاطلاع على اكثرها فليرجع الى البحار ومنها ما قال امير المؤمنين عليه السلام في معنى التوحيد يوم الجمل في جواب سؤال الاعرابي وقد تقدم في مفتتح المقدمات مع قليل ما يرتبط به ومنها ما في التوحيد باسناده عن الفضل بن شاذان قال سئل رجل من الثنوية ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام وانا حاضر فقال له اني اقول ان صانع العالم اثنان فما الدليل على انه واحد فقال قولك انه اثنان دليل على انه واحد لانك لم تدع الثاني الا بعد اثباتك للواحد فالواحد مجمع عليه والاكثر من واحد مختلف فيه وايضا فيه باسناده عن هشام بن الحكم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما الدليل على ان الله واحد قال اتصال التدبير وتمام الصنع كما قال عز وجل لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وامثال ذلك كثيرة وها الآن نشرع في ذكر مخالفينا من اهل الملل الفاسدة القائلة بتعدد الالهة فههنا فوائد

الفائدة الاولى في الرد على الثنوية فانهم زعموا ان صورة العالم حادثة ومادتها قديمة وذلك ان العالم انما حدث لاجل امتزاج النور بالظلمة ولذلك الامتزاج اول واخر واما النور والظلمة فهما ليسا بحادثين بل هما قديمان ويرد عليه ان الضوء عرض لان الاجسام المستنيرة والمظلمة متشاركة في الجسمية ومتباينة في الضوء والظلمة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز والجسمية مغايرة للضوء والظلمة ولان الجسم الواحد يصير مضيئا بعد ان كان مظلما والباقي غير المتبدل فكونه جسما مغاير لهذين الوصفين ولانه اذا كانت الشمس محاذية لكوة البيت حتى صار مستضيئا فاذا سددنا الكوة صار البيت مظلما ولو كان الضوء جسما لبقي في البيت حال سد الكوة دفعة فكان يجب ان لا يصير البيت مظلما ولانه لو كان جسما لا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوء اشد استتارا والحس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر واما القول بان الحائل انما يستر اذا كان كثيفا اما اذا كان مشفا فلا كما يظهر من ملاحظة حال صفحة البلور والزجاج فانها يزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين به الطاعنون في السن على قراءة الدقيقة فليس بشيء لانه معلوم ان الحس يشتغل بالضوء فكلما كثر كان الاشتغال به موجبا لشدة الاستتار ومن هنا اذا غلظت الصفحة جدا اوجبت ما تحتها استتارا وانما الاستعانة بالرقيقة للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصر ولانه لو كان جسما لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الى وجه الارض مما لا يعقل ومستمسك المخالفين ضعيف جدا فثبت ان الضوء

الفائدة الاولى

ان الضوء عرض والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه ان يستضيء لانه معلوم بالضرورة ان الاعمى لا يبصر اصلا ولا شك
ان حال البصير في الظلمة كحال الاعمى في باب عدم ابصاره شيئا فعلم ان الظلمة ليست شيئا وايضا لو لم يكن كذلك لكانت بانعزالها
في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها تمنع له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في
الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما فتأمل وايضا قد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الاجسام
عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا حال هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر
محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالها كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا وغيبوبتنا
بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا واذا اتضح ذلك
فنقول قولهم بقدم النور والظلمة فاسد لانك عرفت فيما سبق ان الاجسام حادثة فالعرض القائم به بالحدوث اولى واما
الظلمة فهي امر عدمي لا شيء يكون مادة لشيء على انا نقول على تقدير تسليم كونهما من الاجسام ثبت حدوثهما بحدوث الاجسام
ايضا ومن جملة خرافات الثنوية انها زعمت ان لا نهاية في النور والظلمة من جميع الجهات الا من جهة التي بها يلقى كل واحد منهما
صاحبه فالنور غير متناه الا من جهة التحت والظلمة غير متناهية الا من جهة الفوق واحتجوا بانه لو كان العالم متناهيا
لكان الواقف على طرفه ونهايته اما يمكنه مد اليد الى الخارج او لا يمكنه فان امكنه ذلك فالذي يتسع من الخارج لمقدار ذراع اقل من الذي يتسع لمقدار
ذراعين والسبيل الاقل والاكثر مقدار فخارج العالم اذن مقدار جسم فان كان ذلك ايضا متناهيا عاد الكلام الاول والا فهو
المطلوب وان امتنع اخراج اليد فهناك جسم لان العدم لا يكون مانعا فاذن لا نهاية للاجسام والمقادير على كل حال و
بان الحس يشهد بان الاجسام النورية صاعدة والمظلمة هابطة فلو كان النور متناهيا في جهة الفوق لكان يمكنه ان يتصاعد
اكثر مما يتصاعد الان ولو امكنه ذلك لفعل لان الصاعد بطبعه اذا امكنه ذلك لا بد وان يصعد وكذلك الظلمة يلزم
ان تهبط اكثر من هبوطها الان ولو كان كذلك لما كانا متلاقيين فلما كان تلاقيهما محسوسا علمنا انه لم يبق شيء من الجهات
خاليا عنهما ودفع بدلائل تناهي الاجسام منها انا لو قدرنا خطا غير متناه ثم قدرنا كرة من مركزها خرج خط يوازي الخط الاول
فاذا ادارت حتى صار الخط الموازي مسامتا للخط الاول بعد ان كان موازيا له فلا بد وان يعرض في الخط الاول نقطة هي اول
نقطة المسامتة لكن ذلك في الخط الغير المتناهي محال لانه لا نقطة الا والمسامتة مع ما فوقها حاصل قبل المسامتة معها واذا
كان لا تناهي الابعاد ادى الى هذا وكان محالا وبان الواقف على طرف العالم لو اخرج يده لا يلزم منه وجود مقدار خارج عن العالم لامكان
انا لا نسلم ان هناك شيئا يقبل الذراع والذراعين ايضا لم لا يجوز ان يتعذر اخراج اليد لاحتمال ان يكون وجود المكان شرطا
للاخراج واما قولهم ان الاجسام النورية صاعدة بطبايعها فغير مسلم اما عند الفلاسفة فلان الصعود حركة مستقيمة وهي على
الافلاك محال واما عند المسلمين فلانه لا شيء من الصفات التي تختلف فيه الاجسام بواجب لشيء من الاجسام فلا يكون
الحركة الصاعدة والهابطة واجبة وايضا من مزعوماتهم ان النور خير كله والظلمة شر كله وهذا ايضا باطل لان الظلمة تستر
الهارب من الظالمين والضوء يدل عليه والظلمة تعين على النوم والاستراحة والضوء قد يمنع منه وادامة النظر الى الاشياء المشرقة
تفسد البصر والاشياء السود تجمعه ثم اعلم انهم احتجوا على قولهم بانا نرى في العالم خيرا وشرا فلا بد من خير وشرير وثبت ان اصل
العالم هو النور والظلمة فوجب ان يكون احدهما خيرا والآخر شريرا والنور لا شك انه افضل من الظلمة فهو اذن خير لذاته والظلمة شريرة
لذاتها ودفع بانه لم لا يجوز ان يكون خالق الخير هو خالق الشر وبان هذا ابتناء على اصل فاسد وهو كون
اصل العالم من النور والظلمة وسيبطل ذلك ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان الثنوية ثلث فرق الفرقة الاولى الديصانية اصحاب
الديصان والثانية المانوية اصحاب ماني الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن اردشير وذلك بعد عيسى لاخذ دينا بين المجوسية

والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى والثالثة المرقونية وكل من هذه الفرق اتفقوا على كون النور حيا
عالما قادرا سميعا بصيرا متحركا الذي على ما تلونا عليك من قبل انهم اختلفوا في امور منها ان الديصانية ذهبوا الى ان القوة على هذه الادراكات
الخمسة قوة واحدة لكن الادراكات تختلف باختلاف الالات والمشاعر هكذا قال الفخر الرازي ويؤيده ما قال الشهرستاني ان ادراك النور
عند الديصانية ادراك متفق وان سمعه وبصره هو حواسه وانما قيل سميع بصير لاختلاف التركيب لا لانهما في نفسهما شيئان مختلفان
اما المانوية فقد عددوا القوى بحسب الادراكات فجعلوا قوة الابصار غير قوة السمع وكذا في البواقي هكذا يستفاد من نهاية العقول
للفخر الرازي ولا يستفاد من كلام الشهرستاني الذي ذكره حكاية عن محمد بن هارون المعروف بابي عيسى الوراق الا ان مذهب
المانوية ان النور قوي حساس سميع بصير والظلمة كذلك ومنها انهم اختلفوا في الظلمة فذهبت الديصانية الى انها غير عالمة ولا سميعة
ولا بصيرة ولا حية بل هي ميتة وهي بطبعها غير متحركة بذاتها بل هي راكدة واحتجوا عليه ان النور لما كان موصوفا بهذه الصفات كانت هذه الصفات
خيرات والظلمة ضد النور فوجب ان لا تكون موصوفة بشيء منها لما بينهما من التضاد هكذا قال الرازي ويؤيده ما قال الشهرستاني
من ان الديصانية قالوا ان الظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لا فعل لها ولا تمييز وزعموا ان الشر يقع منها طبعا وذهبت
المرقونية الى انها حية ولكنها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة وذهبت المانوية الى انها موصوفة بكل هذه الصفة لكن الفرق بينها
وبين النور انها تستعمل حياتها وعلمها وسمعها وبصرها في الشر والنور تستعمل هذه الصفات في الخير ويؤيد هذا ما عرفت من كلام
الشهرستاني قال الفخر الرازي بعد نقل هذا ولكل واحد من هذه الفرق ادلة ركيكة ولسنا نحتاج الى ايرادها فان الخوض في
تفاريع المذهب الغير طويل لا طائل فيه اقول وذكر الشهرستاني مضافا الى ما ذكر الفخر الرازي في ذيل مذهب الديصانية انهم يقولون فما كان من
خير ونفع وطيب وحسن فمن النور وما كان من شر وضرر ونتن وقبح فمن الظلام وزعموا ان النور جنس واحد وكذلك الظلام جنس واحد وزعموا ان اللون هو
الطعم وهو الرائحة وهو المجسة وانما وجد لونا لان الظلمة خالطته ضربا من المخالطة ووجد طعما لانها خالطته بخلاف ذلك الضرب
وكذلك تقول في لون الظلمة وطعمها ورائحتها ومجستها وزعموا ان النور بياض كله وان الظلمة سواد كلها وذكر في تضاعيف بيان
مذهب المانوية ان الخير والشر متحاذيان تحاذي الشمس والظل والنور جوهره حسن فاضل كريم صاف نقي طيب الريح حسن المنظر ونفسه
خيرة كريمة حكيمة نافعة عالمة وفعله الخير والصلاح والنفع والسرور والترتيب والنظام والاتفاق وجهته فوق واكثرهم على انه مرتفع
من ناحية الشمال وزعم بعضهم انه بجنب الظلمة واجناسه خمسة اربعة منها ابدان والخامسة روحه والابدان النار والريح
والنور والماء وروحه النسيم وهي تتحرك في هذه الابدان وصفاته حية طاهرة زكية وقال بعضهم كون النور لم يزل على مثال
هذا العالم له ارض وجو وارض النور لم تزل لطيفة على غير صورة هذه الارض بل على صورة جرم الشمس وشعاعها كشعاع الشمس و
رائحتها طيبة الطيب رائحة والوانها الوان قوس قزح وقال بعضهم ولا شيء الا الجسم والاجسام على ثلثة انواع ارض النور وهي خمسة
وهناك جسم اخر الطف منه وهو الجو وهو نفس النور وجسم اخر الطف منه وهو النسيم وهو روح النور قال ولم يزل يولد ملئكة و
الهة واولياء ليس على سبيل مناكحة بل كما يتولد الحكمة من الحكيم والنطق الطيب من الناطق وملك ذلك العالم هو روحه ويجمع عالمه
الخير والحمد والنور واما الظلمة فجوهرها قبيح ناقص لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر ونفسها شريرة لئيمة سفيهة ضارة
جاهلة وفعلها الشر والفساد والضرر والغم والتشويش والاختلاف وجهتها تحت واكثرهم على انها منحطة من ناحية الجنوب وزعم
بعضهم انها بجنب النور واجناسها خمسة اربعة منها ابدان والخامسة روحها فالابدان هي الحريق والظلمة والسموم والضباب
وروحها الدخان وهو يتحرك في هذه الابدان واما صفاتها فهي خبيثة شريرة نجسة دنسة وقال بعضهم كون الظلمة لم تزل على
مثال هذا العالم له ارض وجو وارض الظلمة لم تزل كثيفة على غير صورة هذه الارض بل هي اكثف واصلب ورائحتها كريهة انتن
الروائح والوانها السواد وقال بعضهم لا شيء الا الجسم والاجسام على ثلثة انواع ارض الظلمة وجسم اخر اظلم منه وهو الدخان وجسم اخر

اظلم منه وهو السموم وقال لم یزل تولد الظلمة شیاطین وعفاریت لا علی سبیل المناکحة بل کما یتولد الحشرات من العفونات القذرة وملك ذلك العالم هو روحه ویجمع عالمه الشر والذمیمة والظلمة واذا عرفت حقیقة النور والظلمة واحکامهما عند هؤلاء الثنویة فاعلم انهم احتجوا علی تکون العالم من امتزاج النور والظلمة بان قالوا وجدنا الاجسام علی ضربین احدهما اظل بستره غیره من غیر ان یقع علیه النور والثانی لا اظل له کالاجسام النیرة المشرقة فعلمنا انه ما کان ذا ظل فالظلمة غالبة علیه وما لیس بذی ظل فالنور غالب علیه والجواب انه لیس کلما لا یقع له ظل فهو نور فان الهواء لا یقع له ظل ولیس بنیر لان بسلمنا ان کل جسم فهو اما ذو ظل واما نیر ولکن لا یلزم من امتناع خلو الجسم من صفتین کونه مرکبا منهما مثل الزوجیة والفردیة وغیرهما ولئن سلمنا ان ذلك یقتضی تکون بعض الاجسام من النور والبعض من الظلمة ولکن لم قلتم ان اجسام العالم لم تکون من امتزاجهما فلم لا یجوز ان یکون البعض من النور وحده ویکون البعض من الظلمة وحدها اما قولهم فی حدوث الامتزاج وسبب حدوث الامتزاج والتخلص فمختلفة بحسب اختلاف المذاهب الثلثة فقال الشهرستانی فی ذیل بیان مذهب الدیصانیة انهم اختلفوا فی المزاج والخلاص فزعم بعضهم ان النور دخل الظلمة والظلمة تلقاه بخشونة وغلظ فتاذی بها واحب ان یرققها ویلینها ثم یتخلص منها ولیس ذلك لاختلاف جنسهما ولکن کما ان المنشار جنسه حدید وصفحته لینة واسنانه خشنة فاللین فی النور والخشونة فی الظلمة وهما جنس واحد فتلطف النور بلینه حتی یدخل فیما بین تلك الفرج فما امکنه الا بتلك الخشونة فلا یتصور الوصول الی کمال وجود الا بلین وخشونة وقال بعضهم بل الظلام لما احتال حتی تشبث بالنور من اسفل صفحته فاجتهد النور حتی یتخلص منه فاحتاج ان یدفعه عن نفسه اعتمد علیه فلجج فیه وذلك بمنزلة الانسان الذی یرید الخروج من وحل وقع فیه فیعتمد علی رجله فیزداد لجوجا فیه النور احتاج الی زمان لیعالج التخلص منه والتفرد بعالمه وقال بعضهم ان النور انما دخل الظلام اختیارا لیصلحها ویستخرج منها اجزاء صالحة لعالمه فلما دخل تشبث به زمانا فصار یفعل الجور والقبیح اضطرارا لا اختیارا ولو انفرد فی عالمه ما کان یحصل منه الا الخیر المحض والحسن البحت وفرق بین الفعل الضروری وبین الفعل الاختیاری وقال الشهرستانی فی ذیل بیان مذهب المانویة انهم اختلفوا فی المزاج وسببه والخلاص وسببه قال بعضهم ان النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق لا بالقصد والاختیار وقال اکثرهم ان سبب الامتزاج ان ابدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل فنظرت الروح فرأت النور فبعثت الابدان علی ممازجة النور فاجابتها لاسراعها الی الشر فلما رای ذلك ملك النور وجه الیها ملکا من ملائکته فی خمسة اجزاء من اجناسها الخمسة فاختلطت الخمسة النوریة بالخمسة الظلامیة فخالط الدخان النسیم وانما الحیوة والروح فی هذا العالم من النسیم والهلاك والآفات من الدخان وخالط الحریق النار والنور الظلمة والسموم الریح والضباب الماء فما فی العالم من منفعة وخیر وبرکة فمن اجناس النور وما فیه من مضرة وشر وفساد فمن اجناس الظلمة فلما رای ملك النور هذا الامتزاج امر ملکا من ملائکته فخلق هذا العالم علی هذه الهیئة لتخلص اجناس النور من اجناس الظلمة وانما سارت الشمس والنجوم والقمر لاستصفاء اجزاء النور من اجزاء الظلمة وقال ابن ابی الحدید علی نقل مولانا المجلسی رحمه الله علیه فی البحار ان المانویة قالت ان النور لا نهایة له من جهة فوق واما من جهة تحت فله نهایة والظلمة لا نهایة لها من جهة اسفل واما من جهة فوق فلها نهایة وکان النور والظلمة هکذا قبل خلق العالم وبینهما فرجة وان بعض اجزاء النور فتح تلك الفرجة لینظر الی الظلمة فاشرقت الظلمة فاسر عالم کثیر من النور فحاربت الظلمة لیستخلص الماسورین من تلك الاجزاء وطالت الحرب فاختلط کثیر من اجزاء النور بکثیر من اجزاء الظلمة فاقتضی حکمة نور الانوار وهو الباری سبحانه عندهم ان عمل الارض من لحوم القتلی والجبال من عظامهم والبحار من صدیدهم ودمائهم والسماء من جلودهم وخلق الشمس والقمر وسیرهما لاستصفاء ما فی العالم من اجزاء النور المختلط باجزاء الظلمة وجعل حول العالم خندقا خارج الفلك الاعلی یطرح فیه الظلام المستصفی فهو لا یزال یزید ویتضاعف ویکثر فی ذلك الخندق وهو ظلام صرف قد استصفی نوره واما النور المستخلص فیلحق بعد الاستصفاء بعالم الانوار فلا یزال الافلاك متحرکة والعالم مستمرا الی ان یتم استصفاء النور الممتزج وحینئذ یبقی

من النور الممتزج شيء منعقد باطل لانقدار النيران على استصفائه فعند ذلك تسقط الاجسام العالية وهي الافلاك على الاجسام السافلة وهي الارضون وتفور نار يضطرم في تلك الاسافل وهي المسماة بجهنم ويكون الاضطرام مقدار الف واربعمائة سنة فتحلل بتلك النار تلك الاجزاء المنعقدة من النور الممتزج باجزاء الظلمة التي عجز الشمس والقمر عن استصفائهما فيرتفع الى عالم الانوار ويبطل حينئذ ويعود النور كله الى الحالة الاولى قبل الامتزاج وكذلك الظلمة وقال في ذيل بيان مذهب المرقوبية انهم اثبتوا اصلين متضادين احدهما النور والثاني الظلمة واثبتوا اصلا ثالثا وهو المعدل الجامع وهو سبب المزاج فان المتنافرين المتضادين لا يمتزجان الا بجامع وقالوا الجامع دون النور في الرتبة وفوق الظلمة وحصل من الامتزاج والاجتماع هذا العالم ومنهم من يقول الامتزاج انما يحصل بين الظلمة والمعدل اذ هو قريب منها فامتزج به ليتطيب ويلتذ ملاذه فبعث النور الى العالم الممتزج روحا مسيحية وهو روح الله وابنه تحننا على المعدل السليم الواقع في شبكة الظلام الرجيم حتى يخلصه من حبائل الشياطين فمن اتبعه فلم يلامس النساء ولم يقرب الزهومات افلت ونجا ومن خالفه خسر وهلك قالوا وانما اثبتنا المعدل لان النور الذي هو الله تعالى لا يجوز عليه مخالطة الشيطان فان الضدين يتنافران طبعا ويتمانعان ذاتا ونفسا وكيف يجوز اجتماعهما وامتزاجهما فلا بد من معدل يكون منزلته دون النور وفوق الظلام فيقع المزاج معه وقال ابن ابي الحديد قول المجوس هو ان الغرض من خلق العالم ان يحصر الخالق جل اسمه من العدو وان يجعل العالم شبكة له ليوقع العدو فيه ويجعله في رباط ووثاق والعدو عندهم هو الشيطان وبعضهم يعتقد قدمه وبعضهم حدوثه قال قوم منهم ان الباري عز وجل استوحش ففكر فكرة ردية فتولد منها الشيطان وقال اخرون بل تولد من عفونة ردية قديمة وزعموا ان الشيطان حارب الباري سبحانه وكان في الظلمة لم يزل بعيدا عن سلطان الباري سبحانه فلم يزل يزحف حتى راى النور فوثب وثبة عظيمة فصار في سلطان الله تعالى في النور وادخل معه البلايا والشرور فبنى الله سبحانه هذه الافلاك والارض والعناصر شبكة له وهو فيها محبوس لا يمكنه الرجوع الى سلطانه الاول والظلمة فهو ابدا يضطرب ويرمي الآفات على خلق الله سبحانه فمن احياه الله رماه الشيطان بالحزن والكآبة فلا يزال كذلك وكل يوم ينتقص سلطانه وقوته لان الله تعالى يحتال له كل يوم ويضعفه الى ان يذهب قوته كلها ويجمد ويصير جمادا خامدا هوائيا ويجمع الله تعالى اهل الاديان فيعذبهم بقدر ما يطهرهم ويصفيهم من طاعة الشيطان ويغسلهم من الادناس ثم يدخلهم الجنة وهي لا اكل فيها ولا شرب ولا تمتع ولكنها موضع لذة وسرور انتهى اقول رحمك الله تعالى انه يظهر من كلام الفخر الرازي ان المجوس ليسوا من الثنوية بحسب الاصطلاح فانه بعد ذكر الاقسام الثلثة للثنوية عقد فصلا على حدة لرد مذهب المجوس وبيان مذهبهم كما سنذكره من كتابه ويظهر من شرح المواقف ان المجوس قسم من الثنوية ولعل مراده انهم من الثنوية بحسب اللغة والله يعلم ثم اعلم ان هنا الزامات على المجوس ذكرها الفخر الرازي منها ان قولهم العالم يكون من امتزاج النور والظلمة مع قولهم ان النور لا يفعل الا الخير والظلمة لا يفعل الا الشر يرد عليه ان امتزاجهما اما ان يكون خيرا او شرا فان كان خيرا كان تاركا له من الازل فان تركه اختيارا او ترك الخير شر كان النور شريرا وان تركه عجزا والعجز نقص والنقص شر لزم المحال واما ان كان الامتزاج شرا فترك النور دفع ذلك الشر ان كان الاختيار وترك دفع الشر شر كان النور شريرا وان كان عجزا والعجز نقص فيكون النور ناقصا ومنها ان من قال انا ظلمة فقائل هذا القول ان كان ظلمة كانت الظلمة صادقة فتكون فاعلة للحسن وان كان النور كان النور كاذبا فيكون النور فاعلا للقبيح ومنها ان من قال انا جان فقائل هذا القول اما ان يكون النور او الظلمة فان كان هو النور فان كان صادقا كان النور جانيا وان كان كاذبا كان ايضا فاعلا للقبيح وان كان هو الظلمة فلا بد ان تكون صادقة في مقالتها لانها ان كانت قد جنت فيما مضى فاخبارها عن كونها جانية صدق وان لم تجن فاخبارها عن كونها جانية كذب والكذب جناية فهي على كل الاحوال صادقة فيكون الظلمة فاعلة للصدق ومنها

ان الانسان اذا كان مركبا من النور والظلمة والنور لا يقدر الا على الخير والظلمة لا تقدر الا على الشر فح يكون الامر والنهى والزجر والحث عبثا انتهى وقد ورد فى احاديث ائمتنا عليهم الصلوة والسلام ما هو كافل لرد مرخرفاتهم كما ورد فى كتاب الاحتجاج للطبرسى رحمه الله عن هشام بن الحكم انه سال الزنديق الصادق عليه السلم عن قول من زعم ان الله لم يزل مع طينة موذية فلم يستطع التفصى منها الا بامتزاجه بها و دخوله فيها فمن تلك الطينة خلق الاشياء قال سبحان الله تعالى ما اعجز الها يوصف بالقدرة لا يستطيع التفصى من الطينة ان كانت الطينة حية ازلية فكانا الهين قديمين فامتزجا ودبرا العالم من انفسهما فان كان ذلك كذلك فمن اين جاء الموت والفناء وان كانت الطينة ميتة فلا بقاء للميت مع الازلى القديم والميت لا يجيى منه حى هذه مقالة الديصانية اشد الزنادقة قولا واهملهم مثلا نظروا فى كتب قد صنفتها اوائلهم وحبروها بالفاظ مزخرفة من غير اصل ثابت ولا حجة توجب اثبات ما ادعوا كل ذلك خلافا على الله وعلى رسله وتكذيبا بما جاؤا به عن الله فاما من زعم ان الابدان ظلمة والارواح نور وان النور لا يعمل الشر والظلمة لا تعمل الخير فلا يجب عليهم ان يلوموا احدا على معصية ولا ركوب حرمة ولا اتيان فاحشة وان ذلك على الظلمة غير مستنكر لان ذلك فعلها ولا له ان يدعوا ربا ولا يتضرع اليه لان النور رب والرب لا يتضرع الى نفسه ولا يستعين بغيره ولا لاحد من اهل هذه المقالة ان يقول احسنت او اسات لان الاساءة من فعل الظلمة وذلك فعلها والاحسان من النور ولا يقول النور لنفسه احسنت يا محسن وليس هناك ثالث فكانت الظلمة على قياس قولهم احكم فعلا واتقن تدبيرا واعز اركانا من النور لان الابدان محكمة فمن صور هذا الخلق صورة واحدة على نعوت مختلفة وكل شىء يرى ظاهرا من الزهر والاشجار والثمار والطيور والدواب يجب ان يكون الها ثم حبست النور فى حبسها والدولة لها واما ما ادعوا بان العاقبة سوف تكون للنور فدعوى وينبغى على قياس قولهم ان لا يكون للنور فعل لانه اسير وليس له سلطان فلا فعل له ولا تدبير وان كان له مع الظلمة تدبير فما هو باسير بل هو مطلق عزيز فان لم يكن كذلك وكان اسير الظلمة فانه يظهر فى هذا العالم احسان وخير مع فساد وشر فهذا يدل على ان الظلمة تحسن الخير وتفعله كما تحسن الشر وتفعله فان قالوا محال ذلك فلا نور يثبت ولا ظلمة وبطلت دعواهم ورجع الامر الى ان الله واحد وما سواه باطل فهذه مقالة مانى الزنديق واصحابه واما من قال النور والظلمة بينهما حكم فلا بد من ان يكون اكبر الثلثة الحكم لانه لا يحتاج الى الحاكم الا مغلوب او جاهل او مظلوم وهذه مقالة المرقونية والحكاية عنهم تطول قال فما قصة مانى قال متفحص اخذ بعض المجوسية فشابها ببعض النصرانية فاخطا الملتين ولم يصب مذهبا واحدا منهما وزعم ان العالم دبر من الهين نور وظلمة وان النور فى حصار من الظلمة على ما حكينا منه فكذبته النصارى وقبلته المجوس الخبر قال العلامة المجلسى رحمة الله عليه فى توضيح هذا الخبر انه يظهر من كلامه عليه السلم ان الديصانية قالوا بقدم الطينة اى الظلمة وبحدوث الامتزاج ويحتمل ان يكون اشارة الى المانية نسبها الشهرستانى الى الزروانية حيث قال زعم بعضهم انه كان لم يزل مع الله شىء ردى اما فكرة ردية واما عفونة ردية وذلك مصدر الشيطان وزعموا ان الدنيا كانت سليمة من الشرور والآفات وكان اهلها فى خير محض ونعيم خالص فلما حدث اهرمن حدثت الشرور والآفات والفتن وكان بمعزل من السماء فاحتال حتى خرق السماء وصعد انتهى اقول قد عرفت ان الثنوية كلهم قائلون بقدم النور والظلمة ولكن عرفت ان مذهب بعض الديصانية انه لم يمكن للنور التخلص من الظلمة الا بالامتزاج ثم قال رحمه الله ثم انه عليه السلم استدل على ابطال مذهبهم بوجهين الاول ان قولكم انه تعالى كان لم يزل متاذيا من تلك الطينة ولم يستطع التفصى منها يستلزم عجزه تعالى والعجز نقص يحكم العقل ببراءة صانع مثل هذا النظام عنه وايضا يوجب الاحتياج الى من يرفع ويدفع ذلك عنه وهو ينافى وجوب الوجود التى قام البرهان على اتصاف الصانع تعالى به انتهى اقول وايضا يلزم الجهل على الله تعالى فانه لم يعرف ان الامتزاج يوجب التحوج ومزيد التاذى وقد قام البرهان على انه تعالى عالم بجميع الاشياء ثم قال والثانى انه لا يخلو اما ان يكون تلك الطينة الازلية حية عالمة قادرة فيكون كل منهما الها واجب الذات لما قد ثبت بالعقل والنقل ان الممكن لا يكون قديما فاذا حصل العالم من امتزاجهما فلا يجوز على شىء من اجزاء العالم الموت

والفناء اذ انتفاء المركب انما يكون بانتفاء احد اجزائه والجزآن هنا قديمان ويحتمل ان يكون هذا الزاماً عليهم حيث اثبتوا الظلمة وجعلوها ميتة جاهلة عاجزة جماداً لينسبوا اليها الموت والفناء زعماً منهم ان مثل هذه الامور لا يصدر عن الحي العالم القادر واما ان يكون ميتة اي عادمة للقدرة والعلم والارادة وهذا محال اذ القدم يستلزم وجوب الوجود وهو يستلزم الاتصاف بالعلم والقدرة وسائر الكمالات واليه اشار عليه السلم بقوله فلا بقاء للميت مع ازلي القديم ثم ابطل عليه السلم ذلك بوجه اخر وهو انهم ينسبون خلق الموذيات كالحيات والعقارب والسباع الى الظلمة ولو كانت ميتة لا يجوز نسبة خلقها اليها اذ العقل يحكم بداهة انه يجب ان يكون الصانع اشرف من المصنوعات من جميع الجهات وكيف يفيض الحيوة والعلم والقدرة من لم يكن له حظ منها انا اقول نحرير الكلام بتقرير اخر انه لو كانت الطينة حية ازلية لزم ان تكون تلك الطينة ايضاً الهاً لان الحي القديم لا يكون الا الهاً بخلاف ما لو كان ميتاً فان الميت لا يصلح ان يكون الهاً واذ لزم كونه الهاً فيلزم ان تعدد الالهة باطل بدليل التمانع وغيره كما عرفت يلزم قباحة اخرى اجلى لزوماً وهو عدم جواز الموت على احد لان كل شيء في العالم فهو على هذا المذهب عبارة عن الطين والاله لا يقبل العدم البتة وايضاً قد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وايضاً يلزم على فرض كونها حية خلاف ما هو المقرر عندهم من انها ميتة جماد وان كانت تلك الطينة ميتة فانية فلا بقاء للفانية مع الباقي فيبطل قولهم بقدم الطينة مع قدم الله تعالى وايضاً الميت لا يوجد الاحياء ولا شك ان الحيات والعقارب والسباع من الاحياء فقولهم باستنادها الى الطينة ايضاً يكون باطلاً ثم قال مولانا المجلسي رحمه الله تعالى واما الثنوية فيظهر من كلامه عليه السلم في تقرير مذهبهم غير ما مر من نقل الناقلين لمذهبهم ولا عبرة بنقلهم فانهم كثيراً ما ينسبون اشياء الى جماعة من الشيعة وغيرهم مما قد يعلم خلافها مع انه يحتمل ان يكون كلامهم مرموزاً او علم عليه السلم ان مرادهم بالنور الروح وبالظلمة الجسد والنور هو الرب تعالى ويؤيده انه كان مدنياً دنيا ومذهب النصارى في المسيح قريب من ذلك وهذا القول وهذا احسن مما قال بعض العلماء ان حقيقة الثنوية ترجع الى كلامين عند الفلاسفة احدهما ان يكون مرادهم بالنور والظلمة ما يسميه الفلاسفة الهيولى والصورة فان الجسم عندهم مركب منهما والثنوية عبرت عن الصورة بالنور وعن الهيولى بالظلمة وثانيهما ان كل ممكن لذاته موجود لغيره والامكان طبيعة عدمية فعبروا عنه بالظلمة وعن الوجود بالنور ثم قال رحمة الله عليه ويحتمل ان يكون ما ذكره عليه السلم مذهب الجماعة من قدمائهم ثم غيروه الى ما نقل عنهم وكذا كون النور اسير الظلمة ويحتمل ان يكون كناية عن عدم استقلاله في التدابير ومعارضة اهرمن له في كثير مما يريده وقد استدل عليه السلام على بطلان مذهبهم بوجوه الاول ان لا يكون الناس قادرين على ترك الشرور والمساوي والمعاصي لانها من فعل الجسد الذي هو الظلمة ولا ياتي منه الخير فلا يستحق احد الملام على الشر لكونه مجبوراً وقد نراهم يلومون الناس على الشرور والمساوي فهذا دليل على بطلان مذهبهم الثاني انهم يستحسنون التضرع الى الرب تعالى وعبادته والاستعانة به وامثال ذلك الاعمال فعل الروح الذي هو الرب بزعمهم فكيف يعبد نفسه ويستعين بنفسه ويتضرع اليها ويستعيذ منها وان قالوا انه يتضرع الى الظلمة فكيف يليق بالرب ان يستعين بغيره الثالث انه يلزم ان لا يجوز ان يقول احد لاحد احسنت ولا اسأت وهذا باطل اتفاقاً وبديهة واما بيان الملازمة فلان الحاكم بذلك اما النور او الظلمة اذ المفروض انه لا شيء غيرهما وكلاهما باطلان اما الاول فلان الظاهر من هذا الكلام المغايرة بين المادح والممدوح والمفروض اتحادهما ويحتمل ان يكون هذا مبنياً على ما يحكم به العقل بديهة من المغايرة بين الاشخاص مع انهم يقولون بان ارواح جميع الخلق شخص واحد هو النور وهو الرب تعالى وهذا قريب من الوحدة التي قالت به الصوفية واما الثاني فلان الظلمة فعلها الاساءة ونقدها حسنة فكيف تحكم بقبحها ويمكن تقرير الملازمة بوجه اخر بان يقال الظاهر ان التحسين والتشنيع من فعل النور ولا يتصور شيء منهما لان المخاطب في اسأت هو الظلمة وهو مجبور على فعل القبيح بزعمهم

فلا يستحق اللوم وهو المراد بقوله عليه السلام وذلك فعلهما والمخاطب في احسنت هو النور
لان الحسن فعله فيتحد المادح والممدوح **الرابع** انهم يحكمون بان النور هو الرب تعالى ويجب
على هذا ان يكون اقوى واحكم واتقن من الظلمة التي هي مخلوقة ويلزمهم بمقتضى اقوالهم الفاسدة عكس ذلك لان الابدان عندهم من
فعل الظلمة ولا يحكم بقدرة الرب وعلمه وحكمته الا بما يشاهد من تلك الابدان المختلفة والاشجار والثمار والطيور والدواب الا نشاهد مما
يقولون من الارواح شيئا فيلزمهم على قياس ذلك ان يكون الظلمة الها قادرا حكيما عليما فقوله عليه السلام من صور مبتداء وقوله يجب
ان يكون العاجز وقوله لكل شيء معطوف على قوله هذا الخلق الخامس قولهم بان النور في حبس الظلمة ينافي القول بربوبيته لان
كونه محبوسا يستلزم عجزه ونقصه وكل منهما ينافي الربوبية كما مر وما ادعوا من انه في القيمة يغلب النور عليها مع انه لا ينفع في دفع الفساد
فهو دعوى من غير حجة وايضا يلزمهم ان لا يكون للنور فعل لانه اسير وان قالوا بان له ايضا فعلا من الخلق والتدبير فليس باسير لان العقل
يحكم بان الخالق المدبر لا بد من ان يكون عزيزا منيعا قادرا قاهرا على كل من سواه فلما ثبت على قياس قولهم انه اسير فلزمهم ما قررناه
ان يكون ما في العالم من الاحسان والخير ايضا من فعل الظلمة فان حكموا باستحالة ذلك لكون الخير من الظلمة فقد بطل اصل كلامهم وهو الحكم
بتوزيع الخلق وثبت ما قلناه ان الرب تعالى واحد لا يشاركه ولا يضاده في ملكه احد واما مذهب المرقوبية فقد بين بطلانه بان القول
بالحكم ينافي القول بربوبية النور لان الحكيم يكون قاهرا والنور مقهور وبداهة العقل حاكمة ببطلان كون الرب مقهورا وايضا يلزم ان
يكون الحكيم اعلم بالحكمة من النور الذي حكمتم انه رب والضرورة قاضية بان الرب الخالق لمثل هذا الخلق المدبر لهذا النظام لا يكون جاهلا
انتهى كلام مولانا المجلسي رحمة الله عليه ولا يخفى عليك ان كلا من تلك الوجوه المستفادة من كلام المعصوم عليه السلام كاف في ابطال
مذهب المانوية على حسب ما نقل عنهم لنا فلعلك ايضا غير الوجه الرابع فلا تظن ان ابطال مذهب المانوية بهذه الوجوه الخمسة منحصر في تقدير
كون مذهبهم على طبق تفسير المعصوم عليه السلام وايضا في الاحتجاج باسناده في حديث طويل ان النبي صلى الله عليه واله احتج على
الثنوية الذين قالوا النور والظلمة هما المدبران فقال صلى الله عليه واله وانتم ما دعاكم الى ما قلتموه من هذا قالوا وجدنا العالم صنفين
خيرا وشرا ووجدنا الخير ضد الشر فانكرنا ان يكون فاعل واحد يفعل الخير والشر بل لكل واحد منهما فاعل الا ترى ان
الثلج محال ان يسخن كما ان النار محال ان يبرد فاثبتنا لذلك صانعين قديمين ظلمة ونورا فقال صلى الله عليه واله افلستم قد وجدتم
سوادا وبياضا وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة وكل واحد ضد لسائرها لاستحالة اجتماع اثنين منها في محل واحد كما ان الحر والبرد ضدان
لاستحالة اجتماعهما في محل واحد قالوا نعم قال صلى الله عليه واله فهلا اثبتم بعدد كل لون صانعا قديما ليكون فاعل كل ضد من هذه
الالوان غير فاعل الضد الاخر فسكتوا ثم قال صلى الله عليه واله وكيف اختلط هذا النور والظلمة وهذا من طبعه الصعود وهذا من طبعه النزول
ارايتم ان رجلا اخذ شرقا يمشي اليه والاخر غربا اكان يجوز ان يلتقيا ما داما سائرين على وجوههما قالوا لا فقال صلى الله عليه واله فوجب ان
لا يختلط النور والظلمة لذهاب كل واحد منهما في غير جهة الاخر فكيف حدث هذا العالم من امتزاج ما محال ان يمتزج بل هما مدبران جميعا
مخلوقان فقالوا استنظرنا في امورنا الخ وهذا الحديث قد مر فيما سبق ايضا اعدنا ذكره نظرا الى تعسر رجوع الناظرين الى ما مضى

الفائدة الثانية في تحقيق مذهب المجوس وما يرد عليه وانما افردنا ذكر هذا المذهب عن ذكر مذاهب الثنوية لما
سيظهر انهم لا يقولون بالنور والظلمة فاعلم انه قال الفخر الرازي ان المجوس اثبتوا للعالم صانعا غير جسم ولا جسماني عالما
قادرا حكيما ونزهوه عن خلق الجهل والالم والمرض وجميع انواع الشرور وسموه ذاتا فاحتاجوا عند ذلك الى اسناد هذه الشرور
الى الشيطان واختلفوا في كونه جسما وفي كونه حادثا فالاقلون على انه قديم وليس بجسم ولا جسماني والاكثرون على انه محدث
جسم وزعموا ان سبب حدوثه انه عرض ليزدان في بعض الاوقات فكرة وهي انه كيف يكون حالي لو كان في ملكي من ينازعني فتولد
الشيطان عن هذه الفكرة ثم انه حارب بعسكره يزدان وعسكره وصفة تلك المحاربة مذكورة في كتب المتكلمين واعلم ان البحث بينا

الفائدة الثانية في تحقيق مذهب المجوس

وبينهم انما يقع في مقامين احدهما قولهم انه لا يجوز اضافة الشرور الا الى الله تعالى وهذا مدفوع ايضا بعدم الحسن والقبح كما هو مذهب الاشاعرة واما بعدم تسليم قباحة هذه الالام كما هو عند المعتزلة وايضا مدفوع بتناقض هذا المذهب لان الشيطان الذي هو اصل الشرور والالم احد ونسبته مستند الى الله تعالى عندهم كما عرفت وثانيهما ان المحاربة مع الله تعالى محال لعموم قدرته انتهى محصله

الفائدة الثالثة

قال صاحب المواقف وشارحه انه لا مخالف في مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء والزهاد والملائكة والكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة انتهى وانا اقول ان التوحيد الذي كلفنا به بضرورة من الدين ومن هب يشتمل نفي الشريك في وجوب الوجود وتقدم خلق العالم وكونه تعالى معبودا وقد حصل لنا الفراغ بحمد [illegible] وتوفيقه [illegible] التوحيد بمعنى الاول ونفي [illegible] فلا بد [illegible] من الاشتغال باثبات كل ذلك ودفع قول من يخالفنا في واحد من ذلك [illegible] قال الشارح للمقاصد لا نزاع لاهل الاسلام في ان [illegible] العالم حادث [illegible] من خواص الالوهية ونعني بالقدم عدم المسبوقية بالعدم [illegible] بمعنى [illegible] الالوهية ووجوب الوجود انتهى ايضا وقد ثبت فيما سبق عموم قدرته تعالى ولو كان [illegible] قدرته [illegible] يكون الواجب بالنسبة اليه فاعلا بالايجاب لا بالقدرة وقد صرحنا فيما سبق ايضا ان السمعيات كافية في [illegible] هذا [illegible] ايضا سيتضح ان شاء الله تعالى في موضعه ان كل شيء ما سوى الله فهو سيعدم كما هو معلوم [illegible] فهو [illegible] فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومعلوم ان [illegible] [illegible] الحمد لله الذي لا من شيء كان ولا من شيء كون [illegible] مستشهد [illegible] ابي جعفر عليه [illegible] هو الاول الذي لا شيء قبله والاخر الذي [illegible] وايضا فيه عن ابي جعفر عليه السلام ان كنت تقول [illegible] وهو [illegible] فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره بل كان الله ولا خلق ثم خلقها وايضا يدل عليه ما في الكافي باسناده عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قال اعلم علمك الله الخير ان الله تبارك وتعالى قديم والقدم صفته التي دلت العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته فقد بان لنا باقرار العامة معجزة الصفة انه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه وبطل قول من زعم انه كان قبله او كان معه شيء وذلك انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه الحديث وايضا يدل عليه ما في خطبة الرضا توقد كروايضا يدل عليه الكافي انه تعالى لكل شيء مبتدء وما ايضا فيه من قول ابي جعفر عليهما السلام ان ربي تبارك وتعالى كان لم يزل حيا بلا كيف ولم يكن له كان ولا كان لكونه كيف ولا كان له اين ولا كان في شيء ولا كان على شيء ولا ابتدع لمكانه مكانا ولا قوي بعد ما كون الاشياء ولا كان ضعيفا قبل ان يكون شيئا ولا كان متوحشا قبل ان يبتدع شيئا ولا يشبه شيئا مذكورا ثم قال عليه السلم وكل شيء هالك الا وجهه الخلق والامر تبارك الله رب العالمين الحديث وما هو ايضا فيه من قول ابي عبد الله عليه السلام انقطعت الغاية عنده هو غاية كل غاية وما هو ايضا من قول الصادق عليه السلام لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم الحديث وقول ابي الحسن عليه السلم لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الاشياء الحديث وما هو ايضا فيه باسناده عن ابن سنان قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلم هل كان الله عز وجل عارفا بنفسه قبل ان يخلق الخلق قال نعم الخ وما هو ايضا فيه من قول الصادق عليه السلام هو الاول قبل كل شيء وهو الاخر على لم يزل وقول ابي جعفر

فى جواب سوال سائل ساله اخبرنى عن الرب تبارك وتعالى له اسماء وصفات فى كتابه واسمائه وصفاته هى هو فقال ابو جعفر عليه السلام ان لهذا الكلام وجهين ان كنت تقول هى هو اى انه ذو عدد وكثرة فتعالى الله عن ذلك وان كنت تقول هذه الصفات والاسماء لم تزل فان لم تزل يحتمل معنيين فان قلت لم تزل عنده فى علمه وهو مستحقها فنعم وان كنت تقول لم يزل تصويرها وهجاءها وتقطيع حروفها فمعاذ الله ان يكون معه شىء غيره بل كان الله ولا خلق ثم خلقها الخ وما هو ايضا فيه باسناده عن داود الرقى قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وكان عرشه على الماء فقال ما يقولون قلت يقولون ان العرش كان على الماء والرب فوقه فقال كذبوا من زعم هذا فقد صير الله محمولا ووصفه بصفة المخلوق ولزمه ان الشىء الذى يحمله اقوى منه قلت بين لى جعلت فداك فقال ان الله حمل دينه وعلمه الماء قبل ان يكون سماء او ارض او جن او انس او شمس او قمر الحديث وايضا يدل عليه ما فى التوحيد باسناده من قول الرضا عليه السلام قال سالت فافهم اما الواحد فلم يزل واحدا كائنا لا شىء معه بلا حدود ولا اعراض ولا يزال كذلك ثم خلق خلقا مبتدعا مختلفا باعراض وحدود الحديث وايضا فيه عن قوله عليه السلام ان الله المبدء الواحد الكائن الاول لم يزل واحدا لا شىء معه فردا لا ثانى معه لا معلوما ولا مجهولا ولا محكما ولا متشابها ولا مذكورا ولا منسيا ولا شيئا يقع عليه اسم شىء من الاشياء غيره الحديث وايضا فيه باسناده قال ابو عبد الله عليه السلام خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية وايضا فيه باسناده قال سئل المامون ابا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم كان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا فقال ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملئكة قبل خلق السموات والارض وكانت الملائكة تستدل بانفسها وبالعرش وبالماء على الله عز وجل ثم جعل عرشه على الماء ليظهر بذلك قدرته للملائكة فيعلموا انه على كل شىء قدير ثم رفع العرش بقدرته ونقله فجعله فوق السموات السبع وخلق السموات والارض فى ستة ايام وهو مستول على عرشه وكان قادرا على ان يخلقها فى طرفة عين ولكنه عز وجل خلقها فى ستة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه منها شيئا بعد شىء ويستدل بحدوث على الله تعالى فى ذكره مرة بعد مرة الحديث وايضا فيه باسناده عن جميع بن عمير قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام اى شىء الله اكبر منه فقلت الله اكبر من كل شىء فقال وكان ثم شىء فيكون اكبر منه فقلت فما هو قال الله اكبر من ان يوصف وامثال ذلك كثيرة ولا يخالفنا فى ذلك الا الفلاسفة القائلون بالعقول المجردة القديمة والافلاك وحركاتها والزمان العارض لها ونحو ذلك والثنوية القائلون بالنور والظلمة وبقدمهما كما عرفت والنصارى القائلة بالاقانيم الثلثة والطبايعية القائلة ان الاجسام ازلية وهى متحركة لذواتها وانها اتفق فى حركاتها ان تصادمت فحصل من تصادمها هذا العالم اما الكتابية فخالفتهم لنا فى ذلك اسباب غير معلوم قال الفخر الرازى وانا لم اعرف كيفية قولهم فى بارى تعالى انه موجب بالذات او فاعل بالاختيار لانى ما طالعت كتابا معتمدا من كتبهم فان اعتقدوا فيه كونه موجبا فحينئذ يكون مذهبهم عين مذهب الفلاسفة وان اعتقدوا انه تعالى فاعل بالاختيار لكنه تعالى فوض تدبير هذا العالم الى الافلاك والكواكب فحينئذ يظهر الفرق انتهى نعم هم يخالفوننا من حيث قولهم ان الافلاك احياء ناطقة وهى المدبرة للعالم السفلى وهى المحدثة للامور الحادثة فينا ويجب علينا عبادتها

تنبيه قد علمت ان الفلاسفة لما قالوا بعدم كون الواجب تعالى فاعلا بالاختيار وبعدم امكان صدور ما فوق الواحد عن الواحد الحقيقى واستدلوا عليه بوجوه ركيكة كما عرفت فى مبحث اثبات قدرته تعالى وما يتوجه عليهما استدلوا على وجود العقول المجردة القديمة بوجوه **الاول** ان الممكنات اما ان يكون موجودة فى محل مستغن فى وجوده عما حل فيه واما ان لا يكون كذلك فالاول هو العرض والثانى هو الجوهر وهو لا يخلوا اما ان يكون موجودا فى محل وهو الصورة او لا يكون وهو لا يخلوا اما ان يكون محلا وهو الهيولى او لا يكون وهو لا يخلوا اما ان يكون موجودا مركبا من الهيولى والصورة والمعلوم منه هو الجسم وان كان غيره محتملا نظرا الى التقسيم العقلى واما ان لا يكون وهو اما ان يكون متعلقا بالجسم تعلق التصرف والتدبير وهو النفس

تنبيه فى ابطال استدلال الفلاسفة على وجود العقول

الوجه الاول

اولا يكون وهو العقل فالممكنات اما جوهر او عرض والجواهر خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل واذا عرفت ذلك فالصادر منه تعالى يستحيل ان يكون هو العرض لاستلزامه افتقار الجوهر الى العرض وهذا باطل بالضرورة وهكذا الهيولى لان حقيقتها استعداد محض وقابلية بحتة والحقيقة القابلة لا تكون موثرة في شيء وايضا الهيولى محتاجة الى الصورة فلو احتاجت الصورة ايضا اليها لزم الدور ولا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الصورة الجسمية لانها محتاجة في وجودها الى الهيولى فلو كانت موثرة فيها لزم استغناؤها عنها وايضا لا يجوز ان يكون هو الجسم لانه مركب من الهيولى والصورة والتاثير فيه فرع التاثير في الاجزاء وايضا لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس لان النفس هي التي تفعل بواسطة الجسم فكيف يكون موثرة فيه مع افتقارها في التاثير اليه فلم يبق الا ان يكون الصادر الاول عن الواجب تعالى هو العقل ويصدر منه الكثرة لتعدد الجهات فيه فمن جهة اشرف الجهات اعني الوجوب بالغير يصدر العقل الثاني وبالجهة الاخرى الفلك الاول وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقل الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر ويرد عليه امور منها ان القابلية نسبة بين القابل والمقبول فلا بد ان يكون حقيقة القابل غير القابلية فلم لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة او النفس او العقل سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون حال الصادر منها حال لوازمها الذاتية المستندة اليها ومنها انه يجوز ان يكون الصادر الاول هو الصورة وبواسطتها ومن حيث ايجادها اوجد الواجب تعالى الهيولى وايضا هذا لازم عليكم بالضرورة لانكم تقولون ان الصورة شريكة لعلة الهيولى وايضا الامر على تقدير ثبوتها كذلك فان كانت تلك العلية بواسطة الهيولى لزم تقدم الشيء على نفسه ومنها انه يجوز ان يكون هو الجسم لانه لم يثبت تركبه من الهيولى والصورة ودلائله مقدوحة ومنها انه يجوز ان يكون هو النفس وبواسطتها كان الواجب تعالى موجدا للشيء الآخر ومنها ان هذا الدليل على مقدمة فاسدة هي امتناع صدور ما فوق الواحد عن الواحد وقد عرفت انها غير تامة ومنها انه لو كان جهة الامكان الذاتي والوجوب بالغير امثالها كافية لصدور المتعدد عن الواحد فلم لا يكون حيثية كونه تعالى عالما وحيثية كونه قادرا وهكذا واجبا وقديما ونحو ذلك كافية لصدور تعدد الكثير وكون تلك الامور انتزاعية ليس ادون مرتبة عن الامكان الذي هو سلبي محض ثم اعلم ان هيهنا الزامات على الفلاسفة الاول ان الكثرة الحاصلة في العقل الاول اما خارجة عن ذاته او داخلة على الثاني يلزم صدور الكثير عن الواجب تعالى وعلى الاول اما مستندة الى ذات الباري تعالى فلزم المحذور المسطور واما مستندة الى ذات العقل الاول وهذا ايضا باطل لان الفلك التاسع والعقل الثاني انما صدرا من قبل الجهتين وليس للعقل عندكم جهة ثالثة حتى يقال ان تلك الكثرة الخارجية مستندة اليها والثاني ان الامكان جهة واحدة فكيف يصدر من جهة واحدة فلك مركب من الهيولى والصورة الجسمية والفلكية وله مقدار مخصوص واين مخصوص ونحو ذلك ومنها ان عندكم الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس على الانواع والعقل جوهر فيكون نوعا له فيكون مركبا منه ومن الفصل فصدوره صدور الكثير عن الواحد الاحد وامثال ذلك كثيرة والوجه الثاني الدال على وجود العقول هو ان الافلاك متحركة دائما ولا يجوز ان يكون هذه الحركة من قبل جسم الفلك لاشتراك الجسمية بين الافلاك وغيرها فينبغي ان يكون جميع انواع الاجسام متحركة بالحركة التي مثل حركة الافلاك وايضا لا يجوز ان يكون محركا الفلك قوة مودعة فيه لتناهيها وعدم تناهي حركة الفلك فلا يقوى على افعال غير متناهية وانما قلنا ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوى الجسمانية لا بد ان يكون سارية في الجسم والجسم منقسم ابدا فالقوة الجسمانية ايضا منقسمة فبعضها ان قوى على ما قوى الكل كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يقو كان قوى البعض لا محالة اقل من قوى الكل فاذا ابتدأت القوة مع جميعها بالتحريك فلا بد ان ينتهي فعل الجزء الى حيث لا يقوى بعد ذلك على التحريك والا فلا يظهر التفاوت بين الجزء والكل واذا ثبت تناهي قوة الجزء ثبت تناهي قوة الكل ايضا لان ازدياده على الجزء المفروض ايضا جزء فاذن تعين ان يكون المحرك غير الفلك وقوته ولا يجوز ان يكون هو الواجب تعالى لامتناع صدور الكثرة عنه فتعين ان يكون هنا موجودات غير جسم وجسمانية

الوجه الثاني

هي العقول ويرد عليه امور **الاول** انا لا نسلم حركة الفلك دائمية لانك عرفت ان الاجسام كلها حادثة فلا يكون الحركة العارضة لها غير متناهية وايضا برهان التطبيق وغيره يبطل لا تناهيها **والثاني** انه لم لا يجوز ان يكون المحرك هو الصورة النوعية الفلكية ولا يلزم فيه المحذور لعدم اشتراك غير الفلك من الاجسام فيها **والثالث** انه يحتمل ان يكون المحرك الصورة الجسمية بشرط كونها حالة في الهيولى الفلكية المخالفة لهيولى جميع الاجسام **والرابع** انه يجوز ان يكون المحرك هو القوة لان عدم تناهي الحركة باطل كما عرفت ووجوب سراية القوة في اجزاء الجسم ممنوع كما هو مشاهد في اكثر قوانا وايضا لم لا يجوز ان يكون التفاوت بين قوة الجزء والكل بحسب السرعة والبطوء كما في حركة فلك الثوابت وفلك القمر **والخامس** انه يجوز ان يكون المحرك هو الواجب تعالى لانه قادر مطلق والمقدمة القائلة بامتناع صدور المتعدد عن الواحد ساقطة عن محل الاعتبار **والوجه الثالث** الدال على وجود العقول قد سبق في مبحث القدرة في ذيل ذكر مذهب الصابئين مع ما يرد عليه فقد ذكر

تنبيه في ابطال مذهب النصارى

لا يضح بطلان قولهم بوجود العقول القديمة باظهار بطلان ادلتهم واثبات كون الواجب تعالى فاعلا بالاختيار وهكذا ظهر حدوث جميع الاجسام والجسمانيات بل حدوث جميع العالم بالعقل والنقل وهكذا ظهر فساد مذهب الثنوية فنحن نشرع بما يتعلق بالقدح في مذهب النصارى فنقول قد اشتهر فيما بين المتكلمين ان النصارى يقولون ان الله تعالى واحد بالجوهرية وثلثة بالاقنومية اما قولهم بالجوهرية فمجرد اللفظ لانه اشتهر من مذهبهم ان الله تعالى ليس بمتحيز وانه منزه عن المكان والجهة اما الاقانيم فلم يتحصل معناه ولذا اختلط الناس في معرفة مرادهم والاحتمالات المعقولة خمسة **الاول** ان يكون بعض الاقانيم عين الذات وبعضها غيرها وهذا هو الذي يحكى عن بعضهم ان اقنوم الاب هو نفس الذات اي وجود الباري تعالى هو نفس ذاته **والثاني** انها ذوات قائمة بانفسها **والثالث** انها من قبيل الاحوال كما قال ابو هاشم **والرابع** انه من قبيل السلوب والاضافات على ما قال الفلاسفة **والخامس** انها من قبيل صفات موجودة قائمة بذاته تعالى كما قالت بها الاشاعرة قال الفخر الرازي الاشبه عندي ان مراد النصارى بالاقانيم الاحوال التي يثبتها ابو هاشم بيانه هو ان الاحوال عند ابي هاشم لا يوصف وحدها بالتعدد والوحدة ولا بالمعلولية ولا بالمجهولية بل الذات مع الاحوال توصف بالعدد مرة وبالوحدة والاتحاد اخرى والنصارى انما يمنعون من وصف الاقانيم وحدها بالتعدد بل يقولون الذات في نفسها واحدة وهي مع الاقانيم ثلثة اي الذات اذا اخذت مع اقنوم الوجود اي مع صفة الوجود فهي واحدة واذا اخذت مع اقنوم العالمية اي مع صفة العالمية فهي شيء اخر لان احد المجموعين مغاير للمجموع الاخر في الاعتبار وكذا القول في اقنوم الحيوة فالحاصل ان الذات واحدة والاقانيم لا تتعدد اصلا واما الذات بالاقانيم فثلاثة فظهر بما بينا ان الشرايط التي في مذهبهم من وحدة الذات والامتناع من تعديد الاقانيم والقول بان الذات بالاقانيم ثلثة حاصلة في مذهب ابي هاشم واما الصفاتية فانهم لا يمنعون من تعديد الصفات وذلك لا يلائم امتناع النصارى من تعديد الاقانيم انتهى اقول الاظهر عندي ان مذهب النصارى اشد مناسبة لمذهب الاشاعرة لان النصارى يقولون بوجود الاقانيم في الخارج بدليل انتقال العلم الى المسيح عليه السلم والاشاعرة ايضا يقولون بوجود الصفات الزائدة على الذات والاشاعرة يستترون عن القول بتعدد القدماء باصطلاحهم على ان الصفات لا هو ولا غيره والنصارى ايضا لا يجوزون اطلاق التعدد على الاقانيم تسترا عن شناعة هذا القول نعم يمكن الفرق بينهما بان النصارى انما يقولون بزيادة اقنومين والاشاعرة يقولون بالسبعة فظهر ولاح ان النصارى ان كفروا بقولهم ثالث ثلثة فالاشاعرة اليق واحرى بذلك وقد انطق الله تعالى هذا الفخر الرازي بالحق حيث قال في موضع ان النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة سلمنا ان مذهبهم اقرب بمذهب ابي هاشم لكن نقول لما ثبت انهم كفروا بقولهم ثالث ثلثة مع انهم لا يقولون بوجود الاقنومين في الخارج كما قلت فويل ثم ويل عليك وعلى اصحابك حيث يقولون بوجود القدماء التسعة الموجودين واذا عرفت ذلك فنقول مذهبهم على اي تقدير كان حيث لا يقولون بعينية الاقانيم الثلثة للذات باطل بما يبطل كل من يقول بوجود القديم الاخر

غير الذات الواجبة وايضا يرد عليهم في وجه حصرهم الاقانيم في الثلثة اعني الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس
مع كون الواجب تعالى عندهم قادرا مختارا فينبغي ان يجعلوا القدرة اقنوما رابعا وهكذا السمع والبصر خامسا وسادسا الا ان
يقال انهم يجعلون القدرة راجعة الى العلم الفعلي والسمع والبصر الى العلم اما الكلام فيما يقولونه في امر عيسى عليه السلم فسيجيئ
ان شاء الله تعالى تفصيله مع ما ينفعه في مبحث الحلول اما الطبايعية فهم يقولون ان الاجسام ازلية وهي متحركة لذاتها وانه
اتفق في حركاتها ان تصادمت فحصل من تصادمها هذا العالم وزعموا ان حدوث الاكوان والاشكال والخواص في عالمنا هذا
تابع لامتزاج العناصر الاربعة وقد ظهر بطلان مذهبهم بما علم من حدوث الاجسام وبما سيظهر من ان خالق الاجسام والجسمانيات
هو الله تعالى **الفائدة الرابعة** انه لا صانع للعالم الا الله وليس له شريك في خلق العالم وهذا من ضروريات
دين الاسلام والايات والاحاديث الدالة عليه متظافرة قال الله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقال تعالى
ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا اله الا هو فانى تؤفكون وقال تعالى بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق
كل شيء وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء وقال تعالى اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء وقال تعالى
الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين وقال تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقال تعالى قل من رب السموات والارض
قل الله قل افاتخذتم من دونه اولياء لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا فانه يدل على انه خالق السموات دون العقول
ولكن هو خالق الارض دون غيره وقال الله تعالى خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون وقال وما بكم من نعمة فمن الله
وقال تعالى واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون فانه يدل على ان الملائكة والافلاك والكواكب ليست بخالقة
شيء وقال تعالى امن خلق السموات والارض وانزل لكم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم ان تنبتوا شجرها
ءاله مع الله بل هم قوم يعدلون امن جعل الارض قرارا وجعل خلالها انهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا ءاله
مع الله بل اكثرهم لا يعلمون امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الارض ءاله مع الله قليلا ما
تذكرون امن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته ءاله مع الله تعالى الله عما يشركون
امن يبدؤ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والارض ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال تعالى
الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم الاية وقال تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا اله الا هو فانى تؤفكون
قل ارايتم شركاءكم الذين تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات الاية وقال تعالى
ءانكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين الاية وقال تعالى ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس
ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن الاية وقال تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون فان المقام مقام المدح وهذا
انما يتم اذا لم يكن غيره تعالى خالقا وقال ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له الاية وقال تعالى يخلق الله ما يشاء الاية وقال تعالى اوليس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال تعالى ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من
الحي ومن يدبر الامر وقال تعالى الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام الاية وايضا قال الله تعالى الذي خلق السموات
والارض وما بينهما في ستة ايام وقال تعالى رب السموات والارض وما بينهما الاية وايضا ما خلقنا السموات والارض وما بينهما
الا بالحق اعلم ان امثال تلك الايات في الكتاب المجيد كثيرة تجد اذا كررت النظر من اياتنا والله الهادي الى طريق الرشاد اما الاحاديث
فهي كثيرة بحيث كثيرة من ان يحصى كتاب او كتابين لكنا نذكر اخبارا يسيرة ليكون الكلام على اسلوب مستحسن منتظم فاقول
في الكافي بسنده عن علي بن محمد كتب ابو جعفر عليه السلم الى رجل بخطه وقراءته في دعاء كتب به ان يقول يا ذا الذي
كان قبل كل شيء ثم خلق كل شيء ثم يبقى ويفنى كل شيء الحديث وفي الحديث الذي جعلته عنوان الكتاب هو تعالى

مجسم الاجسام ومصور الصور وخالق الاعراض والجواهر ورب كل شيء ومالكه وجاعله ومحدثه وفيه باسناده عن الصادق عليه السلام
وكلما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله عز وجل فهو مخلوق والله خالق كل شيء وهكذا باسناد آخر وهكذا فيه عنه هو خالق الاشياء لا لحاجة
وايضا قال انما خلق الاشياء من غير حاجة وايضا فيه عن ابي جعفر عليهما السلام له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين وايضا فيه باسناده
انه قال امير المومنين عليه السلام ان معنى اشهد ان لا اله الا الله ان لا هادي الا الله واشهد سكان السموات وسكان الارضين وما
فيهن من الملائكة والناس اجمعين وما فيهن من الجبال والاشجار والدواب والوحوش وكل رطب ويابس بانني اشهد ان لا خالق الا الله
ولا رازق ولا معبود ولا ضار ولا نافع ولا قابض ولا باسط ولا معطي ولا مانع ولا دافع ولا ناصح ولا كافي ولا شافي ولا مقدم ولا موخر
الا الله له الخلق والامر وبيده الخير تبارك الله رب العالمين وايضا فيه باسناده عن الصادق عليه السلام فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا
والتدبير واحدا واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل على صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد وايضا فيه
باسناده عن هشام بن الحكم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما الدليل على ان الله واحد قال اتصال التدبير وتمام الصنع كما قال
عز وجل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وايضا فيه باسناده عن مروان بن مسلم قال دخل ابن ابي العوجاء على ابي عبد الله عليه السلام
فقال اليس تزعم ان الله خالق كل شيء فقال ابو عبد الله عليه السلام بلى الحديث وايضا فيه عنه عليه السلام ولا من يحول من حال الى حال
خالق كل شيء وايضا فيه باسناده قال سال المامون ابا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل هو الذي خلق السموات والارض في
ستة ايام ثم كان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا فقال ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات
والارض وكانت الملائكة تستدل بانفسها وبالعرش وبالماء على الله عز وجل ثم جعل عرشه على الماء ليظهر بذلك قدرته للملائكة فيعلموا
انه على كل شيء قدير الحديث وايضا فيه باسناده قال امير المومنين عليه السلام لم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا الحديث وايضا يدلك على المطلوب على احسن الوجوه ما ورد عن الصادق عليه السلام في الحديث المسند الى المفضل المسمى
بالاهليلجية قلت لم تحضرني لك مثلا ونصب لك دليلا لا تعرف به ونجمع هذه الادوية والدال على هذه العقاقير المختلفة وباني الجسد و
واضع العروق التي ياخذ فيها الدواء الى الداء قال الطبيب فان قلت ذلك لم اجد بدا من الانقياد الى ذلك قلت فاخبرني عن رجل انشا حديقة
عظيمة وبنى عليها حائطا وثيقا ثم غرس فيها الاشجار والاثمار والرياحين والبقول وتعاهد سقيها وتربيتها ووقاها ما يضرها
حتى لا يخفى عليه موضع كل صنف منها فاذا ادركت اشجارها واينعت اثمارها واهتزت بقولها ذهبت اليه فسالته ان يطعمك لونا
من الثمار والبقول سميته له اتراه كان قادرا على ان ينطلق قاصدا مستمرا لا يرجع ولا يهوي الى شيء يمر به من الشجرة والبقول حتى ياتي
الشجرة التي سالته ان ياتيك بثمرها والبقلة التي طلبتها حيث كانت من ادنى الحديقة او اقصاها فياتيك بها قال نعم قلت افرايت
لو قال صاحب الحديقة حيث سالته الثمرة ادخل الحديقة فخذ حاجتك فاني لا اقدر على ذلك هل كنت تقدر ان تنطلق قاصدا لا
تاخذ يمينا ولا شمالا حتى تنتهي الى الشجرة فتجتني منها قال وكيف اقدر على ذلك ولا علم لي في اي مواضع الحديقة هي قلت افليس تعلم انك
لم تكن لتصيبها دون ان تهجم عليها بتعسف وجولان في جميع الحديقة حتى تستدل عليها ببعض حواسك بعد ما تتصفح فيها من الشجر
شجرة شجرة وثمرة ثمرة حتى تسقط على الشجرة التي تطلب ببعض حواسك ان تاتيها وان لم ترها انصرفت قال وكيف اقدر على ذلك ولم
اعاين مغرسها حيث غرست ولا منبتها حيث نبتت ولا ثمرتها حيث طلعت قلت فانه ينبغي لك ان يدلك عقلك حيث عجزت حواسك
عن ادراك ذلك ان الذي غرس هذا البستان العظيم فيما بين المشرق والمغرب وغرس فيه هذه الاشجار والبقول هو الذي دل
الحكيم الذي زعمت انه وضع الطب على تلك العقاقير ومواضعها في المشرق والمغرب وكذلك ينبغي لك ان تستدل بعقلك على انه
هو الذي سماها وسمى بلدانها وعرف مواضعها كمعرفة صاحب الحديقة الذي سالته الثمرة وكذلك لا تستقيم ولا ينبغي ان يكون
الغارس والدال عليها الا الدال على منافعها ومضارها وقراريطها ومثاقيلها قال ان هذا لكما تقول قلت افرايت لو كان خالق الجسد

وما فيه من العصب واللحم والامعاء والعروق التي يأخذ منها الادوية الى الراس والى القدمين والى ما سوى ذلك غير خالق الحديقة
وغارس العقاقير هل كان يعرف زنتها ومثاقيلها وقراريطها وما يصلح لكل داء منها وما كان يأخذ في كل عرق قال وكيف يعرف ذلك
او يقدر عليه وهذا لا يدرك بالحواس وما ينبغي ان يعرف هذا الا الذي غرس الحديقة وعرف كل شجرة وبقلة وما فيها من المنافع
والمضار قلت افليس كذلك ينبغي ان يكون الخالق واحدا لانه لو كان اثنين احدهما خالق الدواء والآخر خالق الجسد والداء لم يهتد غارس العقاقير
لايصال دوائه الى الداء الذي بالجسد مما لا علم له به ولا اهتدى خالق الجسد الى علم ما يصلح ذلك الداء من تلك العقاقير فلما كان
خالق الداء والدواء واحدا امضى الدواء في العروق التي برأ وصور الى الداء الذي عرف ووضع فعلم مزاجها من حرها وبردها ولينها
وشديدها وما يدخل في كل دواء منه من القراريط والمثاقيل وما يصعد الى الراس منها وما يهبط الى القدمين منها وما يتفرق
منها فيما سوى ذلك قال لا اشك في هذا لانه لو كان خالق الجسد غير خالق العقاقير لم يهتد واحد منهما الى ما وصفت قلت فان
الذي دل الحكيم الذي وصفت انه الذي خلط هذه الادوية ودل على عقاقيرها المتفرقة فيما بين المشرق والمغرب ووضع هذا الطب على ما وصفت لك وهو صاحب الحديقة فيما بين
المشرق والمغرب وهو باني الجسد وهو دل الحكيم بوحي منه على صفة كل شجرة وبلدها وما يصلح منها من العروق والثمار والدهن والورق والخشب واللحاء وكذلك دله على اوزانها
من مثاقيلها وقراريطها وما يصلح لكل داء منها وكذلك هو خالق السباع والطير والدواب التي في مرارها المنافع مما يدخل في تلك
الادوية فانه لو كان غيره خالقها لم يدر بما ينتفع به من مرارها وما يضر وما يدخل منها في العقاقير فلما كان الخالق سبحانه تعالى
واحدا دل على ما فيه من المنافع منها فسماه باسمه حتى عرف وترك ما لا منفعة فيه منها فمن ثم علم الحكيم اي السباع والدواب
والطير فيه المنافع وايها لا منفعة فيه ولولا ان خالق هذه الاشياء دله عليها ما اهتدى لها قال ان هذا لكما تقول وقد بطلت الحواس والتجارب
عند هذه الصفات قلت اما اذا صحت نفسك فتعال ننظر بعقولنا ونستدل بحواسنا هل يستقيم لخالق هذه الحديقة وغارس هذه الاشجار وخالق هذه الدواب
والطير والناس الذي خلق هذه الاشياء لمنافعهم ان يخلق هذا الخلق ويغرس هذا الغرس في ارض غيره بما اذا شاء منعه ذلك قال ما ينبغي ان يكون الارض التي خلقت فيها
الحديقة العظيمة وغرست فيها الاشجار الا لخالق هذا الخلق ومليكه قلت فقد ارى الارض ايضا للحديقة لا تصلح هذه الاشياء بعضها ببعض قال
ما في هذا شك قلت فاخبرني وناصح نفسك الست تعلم ان هذه الحديقة وما فيها من الخلق العظيمة من الانس و
الدواب والطير والشجر والعقاقير والثمار وغيرها لا يصلحها الا شربها وريها من الماء الذي لا حياة لشيء الا به قال بلى قلت افترى
الحديقة وما فيها من الذرء خالقهما واحدا وخالق الماء غيره يحبسه عن هذه الحديقة اذا شاء ويرسله اذا شاء فيفسد على
خالق الحديقة قال ما ينبغي ان يكون خالق هذه الحديقة وذارئ هذا الذرء الكثير وغارس هذه الاشجار الا المدبر الاول وما ينبغي
ان يكون ذلك الماء لغيره وان اليقين عندي لهو الذي يجري هذه المياه من ارضه وجباله لغارس هذه الحديقة وما فيها
من الخليقة لانه لو كان الماء لغير صاحب الحديقة لهلكت الحديقة وما فيها ولكنه خالق الماء قبل الغرس والذرء وبه استقامت
الاشياء وصلحت قلت افرأيت لو لم تكن لهذه المياه المتفجرة في الحديقة مغيض لما يفضل من شربها يحبسه عن الحديقة
ان تنقع عليها اليس كان يهلك ما فيها من الخلق على حسب ما كانوا يهلكون لو لم يكن لها ماء قال بلى ولكني لا ادري
لعل هذا البحر ليس له حابس وانه شيء لم يزل قلت اما انت فقد اعطيتني انه لولا البحر ومغيض المياه اليه لهلكت الحديقة
قال اجل قلت فاني اخبرك عن ذلك بما تستيقن بان خالق البحر هو خالق الحديقة وما فيها من الخليقة وانه جعله مغيضا لمياه
الحديقة مع ما جعل فيه من المنافع للناس قال فاجعلني من ذلك على يقين كما جعلتني من غيره قلت الست تعلم ان فضول ماء الدنيا
يصير في البحر قال بلى قلت فهل رأيته زائدا قط في كثرة الماء وتتابع الامطار على الحد الذي لم يزل عليه وهل رأيته ناقصا في قلة
المياه وشدة الحر وشدة القحط قال لا قلت افليس ينبغي لك ان يدلك عقلك على ان خالقه وخالق الحديقة وما فيها
من الخليقة واحد وانه هو الذي وضع له حدا لا يجاوزه لكثرة الماء ولا لقلته وان مما يستدل على ما اقول انه يقبل بالامواج

امثال الجبال يشرف على السهل والجبل فلو لم تقبض امواجه ولم تحتبس في المواضع التي امرت بالاحتباس فيها لا
على الدنيا حتى اذا انتهت على تلك المواضع التي لم تزل تنتهي اليها ذلت امواجه وخضع اشرافه قال ان ذلك لكما وصفت
ولقد عاينت منه كل الذي ذكرت ولقد اتيتني ببرهان ودلالات ما اقدر على انكارها ولا الجحود بها لبيانها قلت وغير ذلك سا
به مما تعرف اتصال الخلق بعضه ببعض وان ذلك من مدبر حكيم عالم قدير الست تعلم ان عامة الحديقة ليس شربها من
الانهار والعيون واعظم ما ينبت منها من العقاقير والبقول التي في الحديقة ومعاش ما فيها من الدواب والوحش والطير
التي لا عيون لها ولا انهار انما يسقيها السحاب قال بلى قلت افليس ينبغي ان يدلك عقلك وما ادركت بالحواس التي زعمت ان الاشياء لا تعرف الا بها انه لو كان السحاب
الذي يحتمل من المياه الى البلدان والمواضع التي لا تنالها ماء العيون والانهار وفيها العقاقير والبقول والشجر والانام لغير حكيم مدبر لاحتبسه عن الحديقة اذا شاء ولكان خالق
الحديقة من بقاء خليقته اذا ولم يرع عز وجل خلقه حديقته ان تحتبس عنها المطر الماء الذي لا حياة للخليقة الا به الا ان الذي جعت به المواضع متصل بعضه ببعض
وما ينبغي ان يكون الذي خلق هذه الحديقة وهذه الارض وجعل فيها الخليقة وخلق لها هذا المغيض وانبت فيها هذه الثمار المختلفة الا
خالق السماء والسحاب يرسل منها ما شاء من الماء اذا شاء ان يسقي الحديقة ويحيي ما في الحديقة من الخليقة والاشجار والدواب
والبقول وغير ذلك الحديث والحق ان هذا الكلام يشهد على انه صدر من اهل بيت الوحي والالهام عليهم الصلوة والسلام اعلم ان امثال
تلك الاحاديث في كتب الاحاديث كالكافي وغيره كثيرة جدا وهكذا في كتب الادعية وليس احد من اهل العقل مؤمنا كان او كا
ان ينكر دلالة الكتاب والسنة على ذلك حتى نتجشم بايراد فوق ما اوردناه من ايات الكتاب واحاديث الائمة عليهم السلام فالاولى
ان نذكر مخالفينا في ذلك فنقول وبه نستعين **منهم** الفلاسفة القائلون بكون العقول خالقة كما عرفت وقد عرفت بطلان
مذهبهم **ومنهم** الصابئون القائلون بان الافلاك احياء ناطقة وهي المدبرة للعالم السفلي وهي المحدثة
للامور الحادثة فينا كما عرفت في مبحث القدرة وعرفت بطلان هذا المذهب ايضا **ومنهم** الثنوية والمجوس وقد سبق تفصيل مذهبهم
وما يدفع به **ومنهم** الطبائعية فهم زعموا ان حدوث الاكوان والاشكال والخواص في عالمنا هذا تابع لامتزاج
العناصر الاربعة وهم كفروا بوجهين **الاول** انهم قالوا بازلية الاجسام وقد عرفت بطلانها **والثاني** انهم يقولون
ان حدوث العنصريات بعد افيرها بمجرد الامتزاج بدون خلق الفاعل المختار تعالى ذكره اياها وهذا معلوم البطلان بالضرورة
من الدين نعم انا لا ننكر ان يكون هناك قوى مودعة في بعض الاجسام او لوازم ذاتية او خارجية بحيث يصدر منها بعض الاثار
والافعال مع اجتماع جميع شرايطها وروابطها وكل ذلك تحت قدرة الله تعالى وبحسب خلقه تعالى اياها على هذا الوجه وانما ينكر
الاشاعرة الا الفخر الرازي منهم فانه وان ينكر هذا لكن قوله يؤول الى المختار باستشهاد العلامة القوشجي فانه قال في شرح
واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة
وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له
لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام على وجوبه فيما انا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه
هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله
تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد **واعلم** ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد
جميع الممكنات الى الله تع ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجاز ان يكون لبعض الاثار مدخل
في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ويكون بعضها متولدا من بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما ذهب اليه المعتزلة في
افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه
ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب

الاشعری وحینئذ یقال النظر الصادر بایجاد الله تعالی موجب للعلم المطلوب فیه ایجابا عقلیا یستحیل ان ینفک عنه انتهی والدواعی التی بعثتنا علی اختیار هذا القول امور **الاول** انه لو قلنا بعدم علیة بعض الاشیاء لبعض وعدم تاثیر بعض الامور فی بعض وعدم توقف شیء علی شیء بل یکون هذا بمجرد المصاحبة الاتفاقیة وجری العادة لزم منه ما هو عند العقل محال و سفسطة بیان ذلک ان توقف تحقق الکل علی تحقق جزئه ضروری وکذا تحقق العرض علی الجوهر نقل بعض المحققین عن الخطیب الکاذرونی الشافعی فی بعض تعلیقاته ان القول بان مذهب الاشعری ان لا شیء من الاشیاء یستلزم شیئا آخر وان لا علاقة توجب بین الحوادث المتعاقبة بعید جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر ولا یقول عاقل بان العرض یمکن وجوده بدون الجوهر کوجود حرکة بدون متحرک انتهی **والثانی** ان تلک الآثار الصادرة عن الاجسام کالاسهال من السقمونیا والسدّ والحرارة من القرنفل والفلفل والبرودة من الکافور وهکذا اثر الهلاک من السموم القتالة ونحو ذلک لا یمکن ان یقال انها بمجرد جری العادة من دون ان یکون حقائق هذه الاشیاء مقتضیة لتلک الآثار اقتضاء فی الجملة وان کان فی بعضها اقتضاء ناقصا فانه لو کان الامر کذلک کان اجراء العادة بالاسهال مع السقمونیا دون الادویة القابضة ترجیحا بلا مرجح وکذا بالعکس وهکذا اجراء العادة بالهلاک عند اکل السموم دون الجوارشات والمعجونات المقویة للمزاج والاعضاء التی یرد علیه ان الجسم المخصوص لو افتقر اختصاصه بالاثر المخصوص الی قوة لاجلها یصدر عنه ذلک الاثر فی اختصاصه بتلک القوة دون سائر الاجسام یفتقر الی قوة اخری لاجلها یختص بالقوة الاولی وحینئذ یلزم افتقار کل قوة الی قوة اخری لا الی نهایة وذلک محال فاذن لا بد وان ینتهی الی قوة یکون اختصاص تعین بها لا لقوة اخری واذا جاز ذلک فلم لا یجوز ان یکون الامر کذلک فی المرتبة الاولی والجواب ان مرادنا انما هو ان الذوات المتاصلة سواء کانت بسیطة او مرکبة مقتضیة بالنظر الی ذواتها لبعض الآثار الصادرة عنها فان کان کلامک فی البسایط فلا یجری فیها اصلا وهکذا فی المرکب کالسقمونیا مثلا لان ترکیب السقمونیا من الجسم والصورة النوعیة منه لیس ترکیبا خارجیا بان یکون جسم السقمونیا مجردا عن الصورة موجودا ولحقه الصورة النوعیة حتی یقال لم الحقها الباری تعالی بهذا الجسم المخصوص ولم یلحقها بالجسم الآخر الذی فی ضمن الکزبرة بل حقیقة الحال ان حقیقة السقمونیا شیء بسیط فی الخارج ینتزع منه امر مشترک بین سائر انواع الاجسام وشیئا به یمتاز عن جمیع ما عداه وح لا یصح المطالبة بانه لم جعل الله تعالی السقمونیا السقمونیا لان کون الشیء نفسه ضروری ونخلل الجعل بین الشیء ونفسه محال وهذا بخلاف القول بجری العادة فان المطالبة ح تامة کما عرفت **والثالث** ان ظواهر اکثر الآیات والاحادیث المتضمنة باسناد آثار الاشیاء الیها تقتضی صحة ما ذهبنا الیه منها قوله تعالی انها ترمی بشرر کالقصر وایضا وکان مزاجها کافورا وایضا وکان مزاجها زنجبیلا وایضا وما ادریک ما سقر لا تبقی ولا تذر وایض مثل قوله تعالی عذاب الیم وایضا انا لما طغی الماء حملناکم فی الجاریة وایضا یکاد البرق یخطف ابصارهم کلما اضاء لهم مشوا فیه وایضا وان منها لما یهبط من خشیة الله وایضا فیتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء وزوجه وایضا وجعل الشمس ضیاء والقمر نورا فانه یدل علی ان الشمس مخلوقة علی الاضاءة والقمر علی التنویر لا انه تعالی یخلق الضوء والنور بجری العادة وایض قوله تعالی ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئا وهو حسیر علی انه لو کان الخسو والحسر بخلق الله تعالی بمجرد جری العادة لم یکن دالا علی عدم تفاوت خلق الرحمن فتامل وایض اعلموا انما الحیوة الدنیا لعب ولهو وزینة وتفاخر بینکم وتکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتریه مصفرا ثم یکون حطاما وایضا واذا ارسلنا علیهم الریح العقیم ما تذر من شیء اتت علیه الا جعلته کالرمیم ولا تلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکر الله وامثال ذلک فی الکتاب المجید کثیرة اما الاحادیث فکثیرة جدا لا یسع الکتاب ذکرها منها قول الرضا علیه السلام فی الکافی وما بنی الا وقد دعا لاکل الشعیر وبارک علیه وما دخل جوفا الا واخرج کل داء فیه وفیه قال الصادق علیه السلام السویق ینبت اللحم ویشد العظم وایضا قال علیه السلام شرب السویق بالزیت ینبت اللحم ویشد العظم ویرق البشرة وعن ابی الحسن موسی علیه السلام یقول الحمص ینبت اللحم

والسمك يذيب الجسد والدباء يزيد فى الدماغ وكثرة اكل البيض تزيد فى الولد وما استشفى مريض بمثل العسل وعن ابى عبد الله عليه السلام البان البقر دواء وسمنها شفاء ولحومها داء وامثال تلك الاحاديث كثيرة وهذه الاحاديث الدالة على خواص الموارد ولاوقات الجماع والسفر ونحو ذلك وهذا اظهر من الشمس واصرح ما يدل على المطلوب قول الصادق عليه السلام فى حديث المفضل فكر يا مفضل فى الافعال التى جعلت فى الانسان من الطعم والنوم والجماع وما دبر فيها فانه جعل لكل واحد منها فى الطباع نفسه محركا يقتضيه ويستحث به فالجوع يقتضى الطعم الذى به حيوة البدن وقوامه والكرى يقتضى النوم الذى فيه راحة البدن واجمام قواه والشبق يقتضى الجماع الذى فيه دوام النسل وبقاؤه ولو كان الانسان انما يصير الى اكل الطعام لمعرفته بحاجة بدنه اليه ولم يجد من طباعه شيئا يضطره الى ذلك كان خليقا ان يتوانى عنه احيانا بالتثقل والكسل حتى يخل بدنه فيهلك كما يحتاج الواحد الى الدواء بشيء مما يصلح به بدنه فيدافع به حتى يؤديه ذلك الى المرض والموت وكذلك لو كان انما يصير الى النوم بالتفكر فى حاجته الى راحة البدن واجمام قواه كان عسى ان يتثاقل عن ذلك فيدفعه حتى ينهك بدنه ولو كان انما يتحرك للجماع بالرغبة فى الولد كان غير بعيد ان يفتر عنه حتى يقل النسل او ينقطع فان من الناس من لا يرغب فى الولد ولا يحفل به فانظر كيف جعل لكل واحد من هذه الافعال التى بها قوام الانسان وصلاحه محركا من نفس الطبع يحركه لذلك ويحدوه عليه واعلم ان فى الانسان قوى اربعا قوة جاذبة تقبل الغذاء وتورده على المعدة وقوة ممسكة تحبس الطعام حتى تفعل فيه الطبيعة فعلها وقوة هاضمة وهى التى تطبخه وتستخرج صفوه وتبثه فى البدن وقوة دافعة تدفعه وتحدر الثفل الفاضل بعد اخذ الهاضمة حاجتها ففكر فى تقدير هذه القوى الاربعة التى فى البدن وافعالها وتقديرها للحاجة اليها والارب فيها وما فى ذلك من التدبير والحكمة ولولا الجاذبة كيف يتحرك الانسان لطلب الغذاء التى بها قوام البدن ولولا الماسكة كيف كان يلبث الطعام فى الجوف حتى تهضمه المعدة ولولا الهاضمة كيف كان ينطبخ حتى يخلص منه الصفو الذى يغذو البدن والقيام بما فيه صلاحه وسامثل لك فى ذلك مثالا ان البدن بمنزلة دار الملك وله فيها حشم وصبية وقوام موكلون فى الدار فواحد لاقضاء حوائج الحشم وايرادها عليهم واخر لقبض ما يرد عليه وخزنه الى ان يعالج ويهيأ واخر لعلاج ذلك وتهيئته وتفريقه واخر لتنظيف ما فى الدار من الاقذار واخراجه منها فالملك فى هذا هو الخلاق الحكيم ملك العالمين والدار هى البدن والحشم هى الاعضاء والقوام هى هذه القوى الاربع ولعلك ترى ذكرنا هذه القوى الاربع وافعالها بعد التى وصفت فضلا وتردادا وليس ما ذكرتم من هذه القوى على الجهة التى ذكرت فى كتب الاطباء ولا قولنا فيه كقولهم لانهم ذكروها على ما يحتاج اليه فى صناعة الطب وتصحيح الابدان وذكرناها على ما يحتاج فى صلاح الدين وشفاء النفوس من الغى الخ **تبيان** الطعم بالضم الاكل والكرى السهر والجمام بالفتح الراحة يقال جم الفرس جما وجماما اذا ذهب اعياؤه والشبق بالتحريك شدة شهوة الجماع وتوانى فى حاجته اى قصر ولا يحفل به اى لا يبالى به وتحدر الثفل كتضرب اى ترسل فان قيل لو لم يكن تلك الاثار بمجرد جرى العادة كيف بردت النار على ابراهيم على نبينا وعليه السلام ومن مقتضاها الاحراق والحرارة قلنا يمكن الجواب عنه بوجهين **الاول** ما قال به العلامة الزمخشرى من انه نزع الله عنها طبعها الذى طبعها عليه من الحر والاحراق وابقاها على الاضاءة والاشراق والاشتعال كما كانت والله على كل شىء قدير ويؤيده الاحاديث الكثيرة منها ما فى علل الشرائع باسناده عن ابى عبد الله عليه السلام قال لما القى ابراهيم فى النار اوحى الله عز وجل اليها وعزتى وجلالى لئن اذيته لاعذبنك وقال لما قال الله عز وجل يا نار كونى بردا وسلاما على ابراهيم ما انتفع احد منها ثلثة ايام وما سخنت ماؤهم وفى كتاب الاحتجاج عن معمر بن راشد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان ابراهيم لما القى فى النار قال اللهم انى اسئلك بحق محمد وال محمد لما انجيتنى منها فجعلها الله عليه بردا وسلاما الحديث وفى روضة الكافى

عصر كسعى ... فى القاموس ... ١٢ ق

في حديث طويل عن ابي عبد الله عليه السلام فجمع له اي لابراهيم الحطب واستجاده حتى اذا كان يوم الذي يحرق فيه برز له نمرود وجنوده وقد بني له بناء لينظر اليه كيف تاخذه النار ووضع ابراهيم عليه السلام في منجنيق وقالت الارض يا رب ليس على ظهري احد يعبدك غيره يحرق بالنار قال الرب ان دعاني كفيته فذكر ابان عن محمد بن مروان عمن رواه عن ابي جعفر عليه السلام ان دعا ابراهيم صلى الله عليه يومئذ كان يا احد يا احد يا صمد يا صمد يا من لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ثم قال توكلت على الله فقال الرب تبارك وتعالى كفيت فقال للنار كوني بردا قال فاضطربت اسنان ابراهيم صلى الله عليه من البرد حتى قال الله عز وجل وسلاما على ابراهيم وانحط جبرئيل عليه السلام فاذا هو جالس مع ابراهيم صلى الله عليه يحدثه في النار قال نمرود من اتخذ الها فليتخذ مثل اله ابراهيم قال فقال عظيم من عظمائهم اني عزمت على النار ان لا تحرقه فاخذ عنق من النار نحوه حتى احرقه والثاني انه يجوز ان يرفع بقدرته عن جسم ابراهيم اذى حرها كما يفعل بخزنة جهنم ويؤيد هذا الوجه ما في كتاب كمال الدين وتمام النعمة باسناده عن مفضل بن عمر عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام قال سمعته يقول اتدري ما كان قميص يوسف عليه السلام قال قلت لا قال ان ابراهيم عليه السلام لما اوقدت له النار نزل اليه جبرئيل بالقميص والبسه اياه فلم يضره معه حر ولا برد وفي مجمع البيان عن النبي صلى الله عليه وآله ان نمرود الجبار لما القى ابراهيم في النار نزل اليه جبرئيل بقميص من الجنة وطنفسة من الجنة فالبسه القميص واقعده على الطنفسة وقعد معه يحدثه واعلم رحمك الله تعالى انا بعد ما فرغنا من تحرير هذا المقام طالعنا كتاب السماء والعالم من البحار لمولانا المجلسي طاب ثراه وظهر من هنا ان بعض اصحابنا ذهبوا الى ما ذهب اليه الاشاعرة من القول بجريان العادة وعدم تاثير شيء في شيء بحسب الحقيقة فحاولنا تحرير هذا المقام بوجه اخر واحببنا ان يكون هذا ايضا مندرجا في الكتاب فاقول قال السيد المرتضى علم الهدى في الدرر والغرر ان الادمة فليس تؤثرها الشمس على الحقيقة في وجوهنا وابداننا وانما الله تعالى هو المؤثر لها وفاعلها بتوسط حرارة الشمس كما انه تعالى هو المحرق على الحقيقة بحرارة النار والهاشم لما يهشم الحجر بثقله انتهى قوله ثم قال ما ينافي ذلك بحسب ظاهر كلامه حيث قال وحرارة الشمس مسودة للاجسام من جهة معقولة مفهومة كما ان النار محرقة للاجسام على وجه معقول وقال الشيخ ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي غفر الله مرقده على ما نقل عنه مولانا المجلسي فان كان لها اي للكواكب تاثير كما يقال كان تاثيرها مع تاثير الشمس والقمر في الحقيقة من افعال الله تعالى عز وجل وليس يصح اضافة فيها اليهما الا على وجه التوسع والتجوز كما نقول احرقت النار وبرد الثلج وقطع السيف وشج الحجر وفي الحقيقة ان النار احرق بها والثلج برد بها وقطع بالسيف وشج بالحجر وكذلك قولنا احمت الشمس الارض ونفعت الزرع وفي الحقيقة ان الله تعالى احمى بها ونفع ومما يدل على ان الله تعالى يستعمل شيئا بشيء قوله عز وجل وهو الذي انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا الوانه ثم يهيج فتراه مصفرا وقوله تعالى وهو الذي ارسل الرياح بشرى بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء واخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون انتهى ويظهر من كلام العلامة المجلسي ان في تاثيرات الاشياء في الاشياء وقع الاختلاف بين الشيعة حيث قال والقول بالتاثير الناقص يحتمل وجهين الاول تاثيرها بالكيفية كحرارة الشمس واضاءتها وسائر الكواكب وتبريد القمر فلا سبيل الى انكار ذلك لكن الكلام في انها مؤثرات او معدات لتاثير الرب تعالى او انه تعالى اجرى العادة بخلق الحرارة والضوء عقيب محاذاة الشمس مثلا والاكثر على الاخير انتهى والاظهر عندي التفصيل وهو ان تاثير بعض الاشياء في بعض قد يكون بالاستقلال كتاثير النار من الاحراق مع اجتماع جميع شرائطه من بقاء النار على النارية ومقارنة الجسم القابل للاحتراق على وجه مخصوص وغير ذلك مع ارتفاع الموانع فان العقل لا يجوز عدم الاحراق نعم يمكن عدمه بان يسلب الله تعالى عن النار ناريتها او يوجد في الجسم القابل للاحراق كيفية مانعة عن الاحراق ونحو ذلك وقد يكون بعض الاشياء معد الافاضة

بعض الاشياء عن الرب تعـ كوجود المني في الرحم على الشرائط فانه بعد المني لان تفيض من الرب تعـ الصورة الحيوانية عليه لكن هذا ليس على حد ما يقول به
الفلاسفة من انه اذا تم الاستعداد فيفيض الصورة من قبل المبدء الفياض بالايجاب بل مرادنا ان الله جرت عادته تعالى بان يفيض الصورة حين الاستعداد فانه تعـ قادر مختار حينئذ
ان يوجد البشر مثلا بدون الاستعداد المخصوص كما في ادم وعيسى ويمكن ان لا يوجد حينئذ مع وجود الاستعداد اما رجحيتنا الى هذا التفصيل فهو انا لو قلنا بعدم الاسباب والمسببات
وذهبنا الى ما ذهب اليه الاشاعرة من ان وجود بعض الاشياء تبعا لبعض الاشياء بمجرد جريان العادة وعدم العلية والمعلولية ولو توجه لزم علينا كلما الزم اصحابنا على الاشاعرة
من لزوم تجويزنا الا نرى الان ببصر الاعمى الذي في منتهى المغرب مثلا البقة التي في منتهى المشرق في الليلة الظلماء مع وجود الموانع وتجويز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة من الطلاء الاحمر والفضة مع كمال ضوئهما وحدة الابصار ومع هذا ما كنا نراها ونحو ذلك ويلزم القول بان الدليل العقلي لا يمنع من رؤيتنا الاصوات
والكيفيات وما ليس بمادي ولا بمكاني حتى كما يجوزون رؤيتنا الله تعالى وهذا خلاف ما ذهب اليه اصحابنا وجميع ارباب العقول من الفلاسفة والمعتزلة وايضا خلاف
الاحاديث الكثيرة الدالة على استحالة رؤيتنا الله تعالى بالعقل كما ستعرف ان شاء الله تعالى وايضا يلزم ان يكون خواص الاشياء باطلة لا حقيقة لها بحسب الحقيقة مع ان
الاحاديث الكثيرة دالة عليها كما عرفت في التقرير الاول وايضا يكون جريان العادة في باب بعض الخواص بنسبة بعض الادوية
وبعض الاغذية وبعض الازمنة دون بعض ترجيحا بلا مرجح وايضا يلزم العبث في خلق القوى الجاذبة والماسكة والدافعة
وغير ذلك كما دل عليها حديث المفضل وايضا القول بهذا يفتح باب القول بعدم الحسن والقبح العقليين فامثال تلك
الامور مع امور اخر قد مر بعض منها في التقرير الاول بعثتنا على القول بعلية بعض الاشياء لبعض في الجملة وانما قلنا
بايجاد بعض الاشياء لبعض لما نشاهد من ان خلق افراد الانسان انما يكون من نطفة الانسان دون حيوان اخر وهكذا في كل
حيوان وفي كل نبات وايضا نشاهد من انبات المياه سيما الامطار النباتات من الارض دون الحديد والجص مثلا وهكذا امور اخر
كما ينكشف بالتامل وانما قلنا ان افاضة الصور في تلك الصور المسطورة من جانب المبدء الفياض الواجب تعالى لان كل
عاقل اذا تامل في كل فرد فرد من الحيوانات والنباتات والجمادات وغير ذلك من الامور الكائنة في الجو واطلع على المصالح والحكم المودعة
في كل جزء جزء منها ولو بالرجوع الى التشريح وغيره يحكم حكما جازما بان صانع هذه الاشياء لا بد ان يكون في منتهى كمال العلم
والقدرة وهو الواجب تعالى ومن شاء ان يكون هذا الامر حاليا له فليواظب بمطالعة توحيد المفضل وحديث الاهليلجة
وبعض خطب امير المومنين صلوات الله عليه في نهج البلاغة وغيره وقد بينها بحمد الله تعالى على تحليل منها في
مواضع متفرقة من ذلك الكتاب ولذا انكر المحقق الطوسي رحمة الله عليه في التجريد وجود القوة المصورة الغير العاقلة
التي قالوا بها الفلاسفة وقال والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها
شعور وقال العلامة القوشجي في ذيل هذه العبارة والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة
الى القوى صادرة عن الملائكة الموكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نسلم ان للمصورة
قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعدادات المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم
كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور
العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المونقة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت الاوهام و
عجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم
منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة
وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن عليم خبير حكيم قدير انتهى
كلام القوشجي هذا ما ظهر لنا في هذا المقام فان كنا اصبنا الحق فبتوفيق الله تعالى وان كان الامر على خلاف ذلك

فی بیان اقوال المنجمین وتفصیل مذاهبهم وابطالها

نسئل الله تعالی الهدایة ونستغفر الله ونسئله التوبة ومنهم المنجمون فانهم یذهبون الی ان الکواکب تفعل فی الارض ومن علیها افعالا یسندونها الی طباعها ویقولون کلما یحدث تحت فلک القمر فهو من تاثیرات الکواکب ولما کان کلام الاصحاب واحادیث الائمة علیهم السلام مختلفة الظواهر فلا باس فی اطلاق عنان القلم فی مضمار الکلام علی حسب اقتضاء المقام ولذا عقدنا مطلبا علیحدة لبسط هذا البحث اهتماما بشانه **فاقول** وبه الاعتصام انه لا یخلو ان الکواکب مؤثرة ام لا علی التقدیر الثانی جعلت علامات علی حدوث الکائنات ام لا وعلی التقدیر الاول التاثیر بالایجاب او بالاختیار وعلی کل من هذین التقدیرین بالاستقلال او بالاشتراک فالاقسام الحاصلة ستة **الاول** ان یکون الکواکب مؤثرة مستقلة بالایجاب **والثانی** مؤثرة ناقصة بالایجاب **والثالث** ان یکون مؤثرة مستقلة بالاختیار **والرابع** مؤثرة ناقصة بالاختیار **الخامس** ان یکون بحسب اوضاعها علامات لحدوث الکائنات **السادس** ان لا یکون مؤثرة ولا علامة اما بطلان الاول فهو اظهر من ان یبین ضرورة افتقار تلک الکواکب الی ما هو علة لها او توقف وجودات الحوادث علیها وعلی امور اخر من الاوضاع المخصوصة وغیرها ولذا لا نظن باحد من العقلاء ان یقول بهذا کیف ولو کان الامر کذلک لزم ان یکون وجود الحوادث مقدما علی نفسه وایضا یلزم قدم الحوادث الیومیة عند من یقول بقدم الکواکب کالفلاسفة وایضا یبطله کلما ذکرنا من الآیات والاحادیث الدالة علی بطلان تعدد الخالق قال السید المرتضی علم الهدی فی الدرر والغرر انه قد فرغ المتکلمون من الکلام فی ان الکواکب لا یجوز ان یکون فینا فاعلة وتکلمنا نحن ایضا فی مواضع علی ذلک وبینا بطلان الطبائع التی یهذون بذکرها واضافتها الافعال الیها وبینا ان الفاعل لا بد ان یکون حیا قادرا انتهی بعض کلامه اقول لعل مراده ان الفعل اذا کان محکما متقنا مشتملا علی مصالح وحکم لا تحصی کما فی اکثر الحوادث الیومیة من افراد الانسان والحیوانات والجمادات والنباتات وکائنات الجو لا بد ان یکون فاعله مختارا لا موجبا ولا شک ان هذا حق لا ریب فیه وقال العلامة رحمه الله تعالی فی شرحه لکتاب الیاقوت للشیخ ابراهیم بن نوبخت علی ما نقل مولانا المجلسی طاب ثراه ان کون الکواکب مؤثرة بالایجاب باطل لان الکوکب المعین کالمریخ مثلا اذا کان مقتضیا للحرب لزم دوام الهرج والمرج فی العالم وان لا یستقر افعالهم علی حال من الاحوال ولما کان ذلک باطلا کان ما ذکروه باطلا واما القائلون بالطبائع الذین یسندون الافعال الی مجرد الطبیعة فیبطل قولهم بمثل ذلک ایضا فان الطبیعة قوة جسمانیة وکل جسم محدث فکل قوة حالة فیه فهی محدثة تفتقر الی محدث غیر الطبیعة والا یلزم التسلسل فلا بد من القول بالصانع سبحانه وتعالی انتهی وایضا قال السید المرتضی رحمه الله تعالی ان الکواکب لو کانت فاعلة فینا ومصرفة لنا لزم ان یقتضی سقوط الامر والنهی والذم عنا وتکون معذورین فی کل اساءة تقع منا ونحن بها بلینا وغیر مشکورین علی شیء من الاحسان والافضال وکل شیء یفسد به قول المجبرة فهو مفسد لهذا المذهب وقال الفخر الرازی فی نهایة العقول انا اذا راینا حادثا عند حلول کوکب فی برج فالمقتضی لذلک الحادث ان کان هو الکوکب فقط وجب استمرار ذلک الحادث باستمرار ذلک الکوکب انتهی اما الاحادیث الدالة علی المطلوب فمنها ما فی الاحتجاج عن هشام بن الحکم قال سال الزندیق ابا عبد الله علیه السلام فقال ما تقول فیمن زعم ان هذا التدبیر الذی یظهر فی هذا العالم تدبیر النجوم السبعة قال علیه السلام یحتاجون الی دلیل ان هذا العالم الاکبر والعالم الاصغر من تدبیر النجوم التی تسبح فی الفلک وتدور حیث دارت متعبة لا تفتر وسائرة لا تقف ثم قال وان کل نجم منها موکل مدبر فهی بمنزلة العبید المامورین المنهیین فلو کانت قدیمة ازلیة لم تتغیر من حال الی حال الحدیث لعل مراد المعصوم علیه السلام ان العالم الاکبر والاصغر المتضمنین علی مصالح وحکم لا تعد ولا تحصی لا یمکن ان یکونا بتدبیر تلک الکواکب الغیر العاقلة المسخرة المتعبة التی لا تقف اصلا ولا تستریح فان هذا یدل علی کمال عجز تلک الکواکب

فکیف تکون خالقة لهذین العالمین الذین عظم خطرهما **ومنها** ما فی الخصال
باسناده عن علی علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله اربعة لا تزال
فی امتی الی یوم القیمة الفخر بالاحساب والطعن فی الانساب والاستسقاء بالنجوم والنیاحة قال مولانا المجلسی رحمه الله
الاستسقاء بالنجوم اعتقاد ان للنجوم تاثیرا فی نزول المطر فان قلت فما تقول فیمن یعتقد بان الکواکب موثرة کما قلنا
قولنا انه کافر مشرک بدلیل کثیر من الایات والاحادیث الدالة علی ان القول بتعدد الخالق کفر ولذا ورد من الشارع الحکم
بکفر من یقول کذلک کالثنویة والمجوس والطبائعیة والفلاسفة وقد مر قبل ذلک من الایات والاحادیث ما یکفی فی ذلک وایضا
الظاهر ان هذا من اجماعیات مذهب الامامیة بل اهل الاسلام کافة ولذا ورد القطع بذلک فی کلام العلماء الاعلام قال
العلامة رحمة الله علیه فی کتاب منتهی المطلب التنجیم حرام وکذا تعلم النجوم مع اعتقاد انها موثرة او ان لها مدخلا فی التاثیر
بالنفع والضرر وبالجملة کل من یعتقد ربط الحرکات النفسانیة والطبیعیة بالحرکات الفلکیة والاتصالات الکوکبیة
کافر ونحوه قال فی التحریر والقواعد وقال الشیخ الشهید رفع الله درجته فی قواعده کل من یعتقد فی الکواکب انها مدبرة لهذا
العالم وموجدة ما فیه فلا ریب انه کافر وان اعتقد انها تفعل الاثار المنسوبة الیها والله سبحانه هو الموثر الاعظم
کما یقوله اهل العدل فهو مخطئ اذ لا حیوة لهذه الکواکب ثابتة بدلیل عقلی ولا نقلی انتهی وقال المحقق الشیخ علی اجزل الله
تشریفه اعلم ان التنجیم مع اعتقاد ان للنجوم تاثیرا فی الموجودات السفلیة ولو علی جهة المدخلیة حرام وکذا تعلم النجوم
علی هذا الوجه بل هذا الاعتقاد کفر فی نفسه نعوذ بالله منه وقال الشیخ بهاء الملة والدین ما یدعیه المنجمون من ارتباط بعض
الحوادث السفلیة بالاجرام العلویة ان زعموا ان تلک الاجرام هی العلة الموثرة فی تلک الحوادث بالاستقلال وانها
شریکة فی التاثیر فهذا لا یحل للمسلم اعتقاده وعلم النجوم المبتنی علی هذا کفر والعیاذ بالله **وقال** ابن ابی الحدید المعتزلی
ان الناس قد اختلفوا فی احکام النجوم فانکرها جمهور المسلمین والمحققون من الحکماء ثم شرع بعد ذلک فی ابطال کونها
موثرة بالایجاب وبالاختیار فتامل اما الثانی کون الکواکب موثرة ناقصة بالایجاب وهذا یتصور علی نحوین **الاول** ان یکون الکواکب مع اوضاعها
المخصوصة علة مستقلة لحدوث الحادث جمیعا **والثانی** ان تکون من قبیل المعدات کالماء بالنسبة الی نبات الزرع وحصول المنی فی الرحم بالنسبة
الی تکون الولد ویکون افاضة الصور وفعلیة الحوادث من قبل القادر المختار والاول باطل بوجوه **الاول** ان الایات
والاحادیث قد دلت علی ستناد جمیع الاشیاء الیه تعالی وانه تعالی خالق کل شیء کما عرفت **والثانی** انه یلزم
علی هذا سقوط الامر والنهی والذم عنا کما عرفت فی ابطال اول الوجوه الستة **والثالث** علی مذاق الحکماء هو ان
الکوکب المخصوص فی البرج المخصوص لو کان مقتضیا لحدوث الحادث المخصوص کما یقولون به فیشکل بانه اما ان
یکون ذلک البرج مساویا بالغیره من البروج فی الماهیة او مخالفا والاول یقتضی حدوث ذلک الحادث حال ما کان
ذلک الکوکب حالا فی غیره من البروج لان حکم الشیء حکم مثله والثانی یقتضی کثرة البروج متخالفة الاجزاء فی انفسها
وفی ذلک یلزم کون الفلک مرکبا وقد قامت الدلالة علی انه لا شیء من الافلاک بمرکب واورد هذا الاشکال الفخر الرازی
علی بعض المنجمین والمنجم اجاب بانه لم لا یجوز ان تختلف افعال الکواکب السیارة فی البروج المختلفة لاختلاف ما فی البروج من
الثوابت المختلفة الطبائع ودفعه الرازی بانه علی ما ذکرت یوجب ان تختلف بیوت الکواکب واشرافها او حدودها عند
حرکة الثوابت بحرکتها فیکما حق انها تتقدم علی مواضعها فی کل مائة سنة علی رای المتقدمین او فی کل ست وستین سنة
علی رای المتاخرین درجة واحدة لکن الامر لیس کذلک فان شرف القمر کما انه فی زماننا فی الدرجة الثالثة من الثور
فکذلک کان عند الذین کانوا قبلنا بالف سنة وبالفی سنة قال الفخر الرازی فانقطع ذلک المنجم ولم یجب عنه بشیء

الا انّي لما تاملت كثيرا خطر ببالي احتمال آخر يدفع ذلك السؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الفلك الاعظم مكوكبا بكواكب صغيرة لا نراها لغاية بعدها عنا ثم انها لا تتحرك عن مواضعها من البروج فلا جرم اختلفت آثار الكواكب السيارة عند حلولها في البروج المختلفة او يثبت فلك فوق فلك الثوابت بطيئة الحركة بحيث لا تفي بمعرفة حركتها اعمارنا ويكون ذلك الفلك مكوكبا بالكواكب الصغيرة المختلفة الطبائع فهذه احتمالات الله اعلم بحقايقها لكنها دافعة لذلك السؤال انتهى محصل كلام الرازي لا يخفى انه لا يحتاج في دفع الاشكال الذي اورده الفخر الرازي على اصحاب الاحكام وارباب النجوم الى هذا التكلف الذي ارتكبه لانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف تاثير الكوكب المخصوص بحسب اختلاف البروج بسبب اختلاف اوضاعه التي يحصل له بالنسبة الى ما تحت فلك القمر ولا شك في ان لكل واحد من تلك البروج وضعا خاصا بالنسبة الينا ليس هذا حاصلا للبرج الآخر وهذا الاحتمال اقرب جدا لان اختلاف بعض تاثيرات الشمس باختلاف البروج معلوم مشاهد وعلى هذا بناء تبدل الفصول كما لا يخفى

اما الثاني وهو ان يكون تلك الكواكب لها مدخلية في التاثير او ان تكون معدات لبعض الامور على الوجه الذي حررناه قلنا فيه تفصيل فبعض التاثير لبعض الكواكب معلوم مشاهد فان انكار تاثير الشمس راسا بحسب الحرارة كانكار تاثير النار بحسب الحرارة والاحراق بلا تفاوت بل لا يبعد ان يكون بعض تلك التاثيرات من قبيل تاثير النار اي يكون الشمس مثلا مع اجتماع جميع الشرائط ورفع الموانع علة مستقلة في باب تاثير الحرارة ومع هذا لا يخرج عن تحت قدرة القادر المختار كما عرفت في ابطال قول الطباعية والله تعالى يعلم ولذا قال الشيخ ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي عطر الله مرقده اعلم ايدك الله ان الشمس والقمر والنجوم اجسام محدثة من جنس اجسام العالم مؤتلفة من اجزاء تحلها الاعراض وليست بفاعلة في الحقيقة ولا ناطقة ولا حية قادرة وقد قال شيخنا المفيد رضوان الله عليه انها اجسام نارية فاما حركاتها فهي فعل الله تعالى فيها وهو المحرك لها وهي من آياته الباهرة في خلقه وزينة لسمائه وفيها منافع لعباده لا تحصى وبها يهتدي السايرون برا وبحرا قال الله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون وفيها للخلق مصالح لا يعلمها الا الله فاما التاثير المنسوب اليها فانا لا ندفع كون الشمس والقمر موثرين في العالم ونحن نعلم ان الاجسام وان كان لا يؤثر احدهما في الآخر الا مع مماسة بينهما بانفسهما او بواسطة فان للشمس والقمر شعاعا متصلا بالارض وما عليها يقوم مقام المماسة ويصح به التاثيرات المادية ومن ذا الذي ينكر تاثير الشمس والقمر وهو موجود مشاهد وان كان تاثير الشمس اظهر للحس وابين من تاثير القمر في الازمان والبلدان والنبات والحيوان انتهى وبعض التاثيرات مظنون وان احتمل احتمالا ان يكون الكواكب علامات فقط ونحن نذكر اولا كلام ابي جعفر محمد بن الحسين الصنعاني المعروف بالخازن على ما نقل عنه ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة ثم نذكر الاحاديث الدالة على ما صرنا اليه من القول بالتاثير الناقص على الوجهين فنقول انه قال ان بعض المصدقين باحكام النجوم وكل المكذبين بها قد زاغوا عن طريق الحق والصواب فيهما فان الكثير من المصدقين بها قد ادخلوا فيها ما ليس منها وادعوا ما لم يمكن ادراكه بها حتى كثر فيها خطاؤهم وظهر كذبهم وصار ذلك سببا لتكذيب اكثر الناس بهذا العلم فاما المكذبون به فقد بلغوا من انكار صحيحه ورد ظاهره الى ان قالوا انه لا يصح منه شيء اصلا ونسبوا اهله الى الزرق والاحتيال والخداع والتمويه فلذلك رأينا ان نبتدي بتبيين صحة هذه الصناعة ليظهر فساد قول المكذبين لها باسرها ثم نبين ما يمكن ادراكه بها ليبطل دعوى المدعين فيها بما يمتنع وجوده بها اما الوجوه التي بها يصح الصناعة فهي كثيرة منها ما يظهر لجميع الناس من قبل الشمس فان حدوث الصيف والشتاء وما يعرض فيهما من الحر والبرد والامطار والرياح ونبات الارض وخروج ورق الاشجار وحملها الثمار وحركة الحيوان الى النسل والتوالد وغير ذلك مما يشاكله من الاحوال انما يكون اكثر ذلك بحسب دنو الشمس من سمت الراس في ناحية الشمال وتباعدها منه الى ناحية الجنوب وتفضيل قوة الشمس قوة القمر وقوى سائر الكواكب فقد ظهر ما قلنا لجميع الناس وقد ظهر لهم ايضا من قبل الشمس في تغير الهواء كل يوم

عند طلوعها وعند توسط السّماء وعند غروبها ما لا خفاء به من الآثار ومن هذا الوجوه ما يظهر للفلاحين والملاحين بادنى تفقد للاشياء التي تحدث فانهم يعلمون اشياء كثيرة من الآثار التي يؤثرها القمر وانوار الكواكب الثابتة كالمد والجزر وحركات الرياح والامطار واوقاتها عند الحدوث وما يوافق من اوقات الزراعات وما لا يوافق واوقات اللقاح والنتاج ونظيره من آثار القمر في الحيوان الذي يتولد في الماء والرطوبات ما هو مشهور لا ينكر انتهى بعض كلامه وكلامه وان لم يكن مستندا لنا لكن المقصود رفع الاستبعاد بحسب العقل عن القول الذي صرنا اليه وها نذكر بعض الاحاديث الواردة في ذلك الباب ففي الاحتجاج عن ابان بن تغلب قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام اذ دخل رجل من اهل اليمن فسلم عليه فرد ابو عبد الله عليه السّلام فقال له مرحبا يا سعد فقال له الرجل بهذا الاسم سمتني امي وما اقل من يعرفني به فقال له ابو عبد الله عليه السلام صدقت يا سعد المولى فقال الرجل جعلت فداك بهذا كنت القب فقال ابو عبد الله عليه السلام لا خير في اللقب ان الله تبارك وتعالى يقول في كتابه ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان ما صناعتك يا سعد فقال جعلت فداك انا من اهل بيت ننظر في النجوم لا يقال ان باليمن احدا اعلم بالنجوم منا فقال ابو عبد الله ع فكم ضوء المشتري على ضوء القمر درجة فقال اليماني لا ادري فقال ابو عبد الله عليه السلام صدقت فكم ضوء المشتري على ضوء عطارد درجة فقال اليماني لا ادري فقال ابو عبد الله عليه السلام صدقت فما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الابل فقال اليماني لا ادري فقال ابو عبد الله ع صدقت فما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت البقر فقال اليماني لا ادري فقال ابو عبد الله عليه السلام صدقت* في قولك لا ادري الحديث فان هذا الحديث بظاهره يدل على ان للكواكب المذكورة فيه تاثيرا في الامور المسطورة وان احتمل ان يكون هذه الكواكب علامات لها وفي رسالة الاستخارات للسيد بن طاوس قال ذكر الشيخ محمد بن علي بن محمد في كتاب في العمل ما هذا لفظه دعاء الاستخارة عن الصادق عليه السلام تقول بعد فراغك من صلوة الاستخارة يقول اللهم انك خلقت اقواما يلجئون الى مطالع النجوم لاوقات حركاتهم وسكونهم وتصرفهم وعقدهم وخلقتني ابرء اليك من اللجاء اليها ومن طلب الاختيارات بها واتيقن انك لم تطلع احدا على غيبك في مواقعها ولم تسهل له السبيل الى تحصيل افاعيلها وانك قادر على نقلها في مداراتها في مسيرها عن السعود العامة والخاصة الى النحوس ومن النحوس الشاملة المفردة الى السعود لانك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب ولانها خلق من خلقك وصنعة من صنعك وما اسعد من اعتمد على مخلوق مثله الخ ولا يخفى عليك دلالة فقراته على المطلوب وفي كتاب النجوم في حديث الدهقان قال امير المؤمنين عليه السلام في آخر الحديث يا دهقان اظنك حكمت على اقتران المشتري وزحل لما استنار لك في الغسق وظهر لك شعاع المريخ وتشريقه في السحر وقد سار فاتصل جرمه بجرم تربيع القمر وذلك دليل على استحقاق الف الف من البشر كلهم يولدون اليوم والليلة ويموت قبلهم قال ع وما زعمت انه البارحة انقدح من برج النيران فقد كان يجب ان تحكم معه لي لان نوره وضياءه عندي فلهبه ذاهب عني يا دهقان هذه قضية عويصة فاحسبها وولدها ان كنت عالما بالاكوار والادوار قال لو علمت ذلك لعلمت انك تحصي عقود القصب في هذه الاجمة الحديث وهذا ايضا يدل على المطلوب بتقريب ما تقدم قال مولانا المجلسي بعد ذكر هذا الحديث بتمامه اكثر السؤالات المذكورة في الرواية على تقدير صحتها وضبطها مبنية على اصطلاحات معرفتها مختصة بهم عليهم السلام اوردها لبيان عجزه وجهله وعدم احاطة علمه بما لا بد منه في هذا العلم وفي الكافي باسناده عن سليمان بن خالد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الحر والبرد مما يكونان فقال لي يا ابا ايوب ان المريخ كوكب حار وزحل كوكب بارد فاذا بدأ المريخ في الارتفاع انحط زحل وذلك في الربيع فلا يزالان كذلك كلما ارتفع المريخ درجة انحط زحل درجة ثلثة اشهر حتى ينتهي المريخ في الارتفاع وينتهي زحل في الهبوط فيلحق المريخ فلذلك يشتد الحر فاذا كان في آخر الصيف

*فما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الكلاب فقال اليماني لا ادري فقال ابو عبد الله عليه السلام صدقت صح

واول الخریف بدأ زحل فی الارتفاع وبدء المریخ فی الهبوط فلا یزالان کذلک کلما ارتفع زحل درجة انحط المریخ درجة حتی ینتهی المریخ الی الهبوط وینتهی زحل فی الارتفاع فیجلو زحل وذلک فی اول الشتاء واخر الصیف فلذلک یشتد البرد وکلما ارتفع هذا هبط هذا وکلما هبط هذا ارتفع هذا فاذا کان فی الصیف یوم بارد فالفعل فی ذلک للقمر واذا کان فی الشتاء یوم حار فالفعل فی ذلک للشمس هذا تقدیر العزیز العلیم وانا عبد رب العالمین قال مولانا المجلسی فی البحار بعد نقل هذا الخبر اشکل علی الناظرین فی هذا الخبر حله مرجهة ان حرکتی زحل والمریخ الخاصتین غیر متوافقتین ولا مطابقتین لحرکة الشمس والفصول الحاصلة منها بوجه ویخطر بالبال حل یمکن حمل الخبر علیه لیندفع الاشکال وهو ان یکون حرارة احد الکوکبین وبرودة الاخر بالخاصیة لا بالکیفیة من قبیل التاثیرات الناقصة التی تنسب الی اوضاع الکواکب ویکون لکل منهما تدویر ویکون ارتفاع المریخ فی تدویره اما موثرا ناقصا او علامة لزیادة الحرارة ویکون ارتفاعه عند انحطاط زحل بحرکة تدویره وانحطاطه موثرا ناقصا او علامة لضعف البرودة فلذا یصیر الهواء فی الصیف حارا وفی الشتاء بعکس ذلک ولم یدل دلیل علی امتناعه کما انهم یقولون فی القمر ان قوته وارتفاعه موثر او علامة لزیادة البرد والرطوبات وقد اثبتوا افلاکا کثیرة جزئیة لکل من السیارات لضبط الحرکات ومع ذلک یرد علیهم ما لا یمکنهم حله فلا ضیر فی ان نثبت فلکا اخر لتصحیح الخبر المنسوب الی الامام علیه السلام انتهی **بالجملة** ظاهر هذا الحدیث یدل علی ان للمریخ والزحل مدخلیة فی کون الفصول صیفا وشتاء والله یعلم وفی الکافی فی حدیث طویل قال الصادق علیه السلام فما بال العسکرین یلتقیان فی هذا حاسب وفی هذا حاسب فیحسب هذا لصاحبه بالظفر ویحسب هذا لصاحبه بالظفر ثم یلتقیان فیهزم احدهما الاخر فاین کانت النجوم قال هشام الخفاف فقلت لا والله ما اعلم ذلک قال فقال صدقت ان الحساب حق ولکن لا یعلم ذلک الا من علم موالید الخلق کلهم قال مولانا المجلسی هذا دلیل تام علی خطاء المنجمین فان ملکین اذا تقابلا وکان لکل منهما منجم فانهما یخبران ان لهما ساعة واحدة ویحکم کل منهما لصاحبه بالظفر مع انه یظفر احدهما ویهزم الاخر وذلک لعدم احاطتهم بارتباط النجوم بالاشخاص فانه یمکن ان یکون لکل نجم مناسبة لشخص من الاشخاص یکون سعادته او علوه علامة لغلبته او یکون کما ان لتاثیر الفواعل مدخلا فی حدوث الحوادث فکذا لاستعداد القوابل مدخل فیه وهم علی تقدیر احاطة علمهم بالاول لم یحط علمهم بالثانی کما قاله ابن سینا انتهی بعض کلامه وهذا ایضا یقتضی ان یکون للکواکب تاثیر ما وایضا فی الکافی باسناده عن ابی عبد الله علیه السلام قال ان الله عز وجل خلق نجما فی الفلک السابع فخلقه من ماء بارد وسائر النجوم الستة الجاریات من ماء حار وهو نجم الانبیاء والاوصیاء وهو نجم امیر المومنین صلوات الله علیه یامر بالخروج من الدنیا والزهد فیها ویامر بافتراش التراب وتوسد اللبن ولباس الخشن واکل الجشب وما خلق الله نجما اقرب الی الله منه

اقول ومن هنا یظهر ان قول العلامة رحمة الله علیه التنجیم حرام وکذا التعلم للنجوم مع اعتقاد انها موثرة او ان لها مدخلا فی التاثیر بالنفع والضرر وبالجملة کل من یعتقد ربط الحرکات النفسانیة والطبیعیة بالحرکات الفلکیة والاتصالات الکوکبیة کافر لعل المراد به ان الاعتقاد بالمدخلیة فی الامر الخاص اعنی الربط المسطور کفر لا الاعم منه لیکون شاملا للاعتقاد بتاثیر بالحرارة مثلا ایضا وهکذا قول الشهید رح فی الدروس ویحرم اعتقاد تاثیر النجوم مستقلة او بالشرکة والاخبار عن الکائنات بسببها المراد به المجموع المرکب من الاعتقاد والاخبار او المراد منه ان الاعتقاد بتاثیر النجوم فی جمیع الکائنات والله تعالی یعلم وهکذا الحال فی قول الشیخ بهاء الملة والدین حیث قال ما یدعیه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلیة بالاجرام العلویة ان زعموا ان تلک الاجرام هی العلة الموثرة فی تلک الحوادث بالاستقلال او انها شریکة فی التاثیر فهذا لا یحل للمسلم اعتقاده فان قوله مجرد عن الدلیل فلا بد ان یاول بمعنی یوافق الاحادیث ویوید ما قلنا من ان کلا

ما اول قوله في شرح دعاء الهلال في لبيان وجوه ادخال ما التعجبية على قوله عليه السلام اعجب ما دبّر في امرك **الثاني** ما يرتبط بنوره من التغيرات في بعض الاجسام العنصرية كزيادة الرطوبات في الابدان بزيادته ونقصانها بنقصانه وحصول البحارين للامراض وزيادة مياه البحار والينابيع زيادة بيّنة في كل يوم من النصف الاول من الشهر ثم اخذها في النقصان يوما فيوما في النصف الاخير منه وزيادة ادمغة الحيوانات والبانها بزيادة النور ونقصانها بنقصانه وكذلك زيادة البقول والثمار نموا ونضجا عند زيادة نوره حتى ان المزاولين لها يسمعون صوتا من القثاء والقرع والبطيخ عند تمدده وقت زيادة النور وكابلاء نور القمر الكتان وصبغه بعض الثمار الى غير ذلك من الامور التي يشهد به التجربة قالوا وانما اختص القمر بزيادة ما نيط به من امثال هذه الامور بين سائر الكواكب لانه اقرب الى عالم العناصر منها ولانه مع قربه اسرع حركة فيما يزيد نوره بانواع جميع الكواكب ونوره اقوى من نورها فيشاركها شركة غالب عليها فيما نيط بنورها من المصالح باذن خالقها ومبدعها جل شانه انتهى بعض كلامه وهذا صريح فيما قلناه بالجملة الجزم بكفر من يعتقد بمدخلية بعض الكواكب في بعض الامور لا يخلو عن الاجتراء وان كان الاحتياط مقتضيا ان لا يجزم بالمدخلية ايضا اما **الثالث والرابع** من الوجوه الستة فباطلان بالاتفاق قال الشيخ السعيد المفيد رحمة الله تعالى عليه في كتاب المقالات على ما نقل عنه السيد بن طاوس كما صرح به مولانا المجلسي في البحار ان الشمس والقمر وسائر النجوم اجسام نارية لا حيوة لها ولا موت ولا تمييز خلقها الله تعالى لينتفع بها عباده وجعلها زينة لسمواته وآيات من آياته وقال العلامة رفع الله مقامه في شرحه لكتاب ابراهيم بن نوبخت المسمى بالياقوت اختلف قول المنجمين على قسمين احدهما قول من قال ان الكواكب السبعة حية مختارة والثاني قول من قال انها موجبة والقولان باطلان وقال السيد الشريف المرتضى رضي الله عنه قد سطر المتكلمون طرفا كثيرة في ان الكواكب ليست بحية ولا قادرة اكثرها معترض واشفى ما قيل في ذلك ان الحيوة معلوم ان الحرارة الشديدة كحرارة النار تنفيها ولا تثبت معها ومعلوم ان حرارة الشمس اشد واقوى من حرارة النار بكثير لان الذي يصل الينا على بعد المسافة من حرارة الشمس بشعاعها يماثل او يزيد على حرارة النار وما كان بهذه الصفة من الحرارة يستحيل كونه حيا واقوى من ذلك في نفي كون الفلك وما فيه من شمس وقمر وكوكب احياء السمع والاجماع وانه لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع الحيوة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب وانها مسخرة مدبرة مصرفة وذلك معلوم من دين رسول الله صلى الله عليه وآله ضرورة وايضا قال وعلى المناقض لما العم استظهار في الحجة انها قادرة قلنا ان الجسم وان كان قادرا فانه لا يجوز ان يفعل في غيره الا على سبيل التوليد ولا بد من وصلة بين الفاعل والمفعول فيه والكواكب غير مماسة لنا ولا وصلة بينها وبيننا فكيف يكون فاعلة فينا فان ادعى ان الوصلة بيننا هي الهواء فالهواء ارق من ان يجوز ان يكون آلة في الحركات الشديدة وحمل الاثقال ثم لو كان الهواء آلة تحركها الكواكب لوجب ان نحس بذلك ونعلم ان الهواء يحركنا ويصرفنا كما نعلم في غيرها من الاجسام اذا حركناه بآلة على ان الحوادث الحادثة فينا ما لا يجوز ان يفعل بآلة ولا يتولد عن سبب كالارادات والاعتقادات واشياء كثيرة فكيف فعلت الكواكب ذلك فينا وقال ابو الفتح الكراجكي رحمه الله تعالى اعلم ايدك الله تعالى ان الشمس والقمر والنجوم اجسام محدثة من جنس اجسام العالم مؤتلفة من اجزاء تحلها الاعراض وليست بفاعلة في الحقيقة ولا ناطقة ولا حية قادرة وقال ابن ابي الحديد الاجماع من المسلمين حاصل على ان الكواكب ليست حية ولا قادرة والاجماع حجة وقد بين المتكلمون ايضا ان من شرط الحيوة الرطوبة وان يكون الحرارة على قدر مخصوص متى افرط امتنع حلول الحيوة في ذلك الجسم فان النار على ضرامها لا يكون حية وان تحلها الحيوة لعدم الرطوبة وافراط الحرارة فيها واليبس والشمس اشد حرارة من النار لانها على بعدها تؤثر ما تؤثر النار على قربها وذلك دليل على ان حرارتها اضعاف حرارة النار وبينوا ايضا انها لو كانت حية قادرة لم يجز ان يفعل في غيرها ابتداء لان القادر بقدرة لا يصح منه الاختراع وانما يفعل في غيره على سبيل التوليد ولا بد من وصلة بين الفا

والمفعول فيه والكواكب غير مماسة لنا فلا وصلة بيننا وبينها فتستحيل ان يكون فاعلة فينا فان ادعى مدع ان الوصلة هي الهواء فعن ذلك اجوبة **احدها** ان الهواء لا يجوز ان يكون وصلة وآلة في الحركات الشديدة وحمل الاثقال لا سيما اذا لم يتموج **والثاني** انه كان يجب ان نحس بذلك ونعلم ان الهواء يحركنا وتصرفنا كما نعلم في الجسم اذا حركنا بالة مو ضع تحريكه لنا بتلك الآلة **والثالث** ان في الافعال الحادثة فينا ما لا يجوز ان يفعل بآلة ولا يتولد عن سبب كالارادات والاعتقادات ونحوها انتهى اقول كان نكان ناظرا حين تحرير هذا المقام كتاب الدرر والغرر للسيد المرتضى فان جل ما ذكر في هذا الموضع فهو فيه ايضا حتى حكاية المتكلم والمنجم التي سيجيء ذكرها ان شاء الله تعالى اما الخامس فهو الذي لابد من القول به وهو الحق الذي لا يتجاوز عنه لكثرة الاخبار الواردة في ذلك وعدم معارض لها على ما وصل الينا من الاخبار والاحاديث الدالة عليها كثيرة منها ما مر من الاحاديث الدالة على بطلان القول بتاثير الكواكب في الجملة فانها لا اقل من ان يكون مفادها كونها امارات على الامور المخصوصة ومنها ما في البحار نقلا عن كتاب النجوم وجدت في كتاب عتيق عن عطا قال قيل لعلي بن ابيطالب عليه السلام هل كان للنجوم اصل قال نعم نبي من الانبياء قال له قومه انا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق وآجاله فاوحى الله عز وجل الى غمامة فامطرتهم واستنقع حول الجبل ماء صافيا ثم اوحى الله عز وجل الى الشمس والقمر والنجوم ان تجري في ذلك الماء ثم اوحى الله الى ذلك النبي ان يرتقي هو وقومه على الجبل فارتقوا الجبل فقاموا على الماء حتى عرفوا بدء الخلق وآجاله بمجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار وكان احدهم يعلم متى يموت ومتى يمرض ومن ذا الذي يولد ومن ذا الذي لا يولد فبقوا كذلك برهة من دهرهم ثم ان داود عليه السلم قاتلهم على الكفر فاخرجوا الى داود عليه السلم في القتال من لم يحضر اجله ومن حضر اجله خلفوه في بيوتهم فكان يقتل من اصحاب داود عليه السلم ولا يقتل من هؤلاء احد فقال داود رب اقاتل على طاعتك ويقاتل هؤلاء على معصيتك يقتل ا صحابي ولا يقتل من هؤلاء احد فاوحى الله عز وجل اني كنت علمتهم بدء الخلق وآجاله انما اخرجوا اليك من لم يحضر اجله ومن حضر اجله خلفوه في بيوتهم فمن ثم يقتل من اصحـ ـابك ولا يقتل منهم احد قال داود عليه السلم يارب على ماذا علمتهم قال علمتهم على مجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار قال فدعا الله عز وجل فحبس الشمس عليهم فزاد في النهار واختلطت الزيادة بالليل والنهار فلم يعرفوا قدر الزيادة فاختلط حسابهم وقال علي عليه السلم فمن ثم كره النظر في النجوم قال مولانا المجلسي ره ان قوله عليه السلم يجري في ذلك الماء يمكن ان يكون المراد جريان عكس الكواكب فيها فيكون الماء كالزيج لهم لاستعلام مقدار الحركات او خلق الله للكواكب امثالا واجراها في الماء على وفق حركة اصلها في السماء في صغرها وانزلها واجراها فيه انتهى بعض كلامه ومنها ما في الكافي باسناده عن عبد الرحمن بن سيابه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا تحل النظر فيها وهي تعجبني فان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر بديني فوالله اني لاشتهيها واشتهي النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا تضر بدينك ثم قال انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به تحسبون على طالع القمر ثم قال اتدري كم بين المشتري والزهرة من دقيقة قلت لا والله قال افتدري كم بين الزهرة وبين القمر من دقيقة قلت لا والله قال افتدري كم بين الشمس وبين السكينة من دقيقة قلت لا والله ما سمعته من احد من المنجمين قط قال افتدري كم بين السكينة وبين اللوح المحفوظ من دقيقة قلت لا ما سمعته من منجم قط قال بين كل واحد منهما الى صاحبه ستين دقيقة او تسعين شك عبد الرحمن ثم قال يا عبد الرحمن هذا لحساب اذا حسبه الرجل ووقع عليه عرف القصبة التي في وسط الاجمة وعدد ما عن يمينها وعدد ما عن يسارها وعدد ما خلفها وعدد ما امامها حتى لا يخفى عليه من قصب الاجمة واحدة قال مولانا المجلسي ره بيان يحسبون على طالع القمر يظهر منه انه كان مدار احكام هؤلاء على حركات القمر واوضاعه وكانوا لا يلتفتون الى اوضاع سائر الكواكب كم بين المشتري والزهرة اي بحساب الدرجات والاوضاع الحاصلة من الحركات او بعد فلك احدهما عن الاخر والاول اظهر وبين السكينة هو اسم كوكب غير معروف عند المنجمين

له مدخل فی الاحکام وفی بعض لنسخ السنبلة والاول انسب بقوله ما سمعته من منجم وایضا فی الکافی باسناده عن ابی عبد الله
علیه السلام قال ان آذر ابا ابراهیم علیه السلام کان منجما لنمرود ولم یکن یصدر الا عن امره فنظر لیلة فی النجوم فاصبح وهو یقول
لنمرود لقد رایت عجبا قال وما هو قال رایت مولودا یولد فی ارضنا یکون هلاکنا علی یدیه ولا یلبث الا قلیلا حتی یحمل به قال فتعجب
من ذلک وقال هل حملت به النساء قال لا قال فحجب النساء عن الرجال فلم تدع امراة الا جعلها فی المدینة لا یخلص الیها بعلها
ووقع آذر علی اهله وعلقت بابراهیم علیه السلام فظن انه صاحبه فارسل الی نساء من القوابل فی ذلک الزمان لا یکون فی الرحم شیء
الا علمن به فنظرن فالزم الله عز وجل ما فی الرحم فی الظهر فقلن ما نری فی بطنها شیئا وکان فیما اوتی من العلم انه سیحرق بالنار
ولم یعرف علم ان الله تبارک وتعالی سینجیه منها اور روی من کتاب النجوم عن محمد بن یحیی الخثعمی قال سالت اباعبد الله
علیه السلام عن النجوم حق هی قال نعم فقلت له وفی الارض من یعلمها قال السید باسناده عن ابی عبد الله علیه السلام قال فی السماء
اربعة نجوم ما یعلمها الا اهل بیت من العرب واهل بیت من الهند یعرفون منها نجما واحدا فبذلک قام حسابهم وروی من کتاب
النجوم نقلا من کتاب ربیع الابرار عن علی علیه السلام من اقتبس علما من علم النجوم من حملة القرآن ازداد به ایمانا و
یقینا ثم تلا ان فی اختلاف اللیل والنهار وقال فیه ایضا عن میمون بن مهران ایاکم والتکذیب بالنجوم فانه علم من علوم النبوة
وفیه ایضا عن علی علیه السلام یکره ان یسافر الرجل او یتزوج فی محاق الشهر اذا کان القمر فی العقرب وذکر الخطیب فی تاریخ بغداد حدثنا
اسنده الی تمیم بن الحارث عن ابیه عن علی علیه السلام انه یکره ان یتزوج الرجل او یسافر اذا کان القمر فی محاق الشهر او العقرب وایضا
فی کتاب ربیع الابرار فیما رواه عن مولانا علی علیه السلام ویروی ان رجلا قال انی ارید الخروج فی تجارة لی وذلک فی محاق الشهر
فقال اتریدان یمحق الله تجارتک انتهی بعض ما نقل عن البحار نقلا عن کتاب النجوم وفی الکافی باسناده عن معلی بن
خنیس قال سالت اباعبد الله علیه السلام عن النجوم احق هی فقال نعم ان الله عز وجل بعث المشتری الی الارض فی
صورة رجل فاخذ رجلا من العجم فعلمه النجوم حتی ظن انه قد بلغ ثم قال له انظر این المشتری فقال ما اراه
فی الفلک وما ادری این هو قال فنحاه واخذ بید رجل من الهند فعلمه حتی ظن انه قد بلغ وقال انظر الی المشتری این هو
فقال ان حسابی لیدل علی انک المشتری قال فشهق شهقة فمات وورث علمه اهله فالعلم هناک اقول ونحو ذلک اخبار
اخر ایضا واذا کان الامر کذلک فلا وجه للتجاوز عن القول بکونها علامات مع انه لیس لهذه الاحادیث معارض اصلا لا
من العقل ولا من النقل وقد ظهر من هنا حال الاحتمال السادس **فائدة** اعلم انه یظهر بدلیل العقل والنقل تعذر
حصول علم النجوم الواقعی لاحد من البرایا غیر الانبیاء واوصیائهم علیهم السلام قال الشیخ المفید علی ما نقل عنه اما الاحکام عن
الکائنات بدلائل الکواکب والکلام علی مدلول حرکاتها فان العقل لا یمنع منه ولسنا ندفع ان یکون الله تعالی علمه
بعض انبیائه وجعله علما له علی صدقه غیر انا لا نقطع علیه ولا نعتقد استمراره فی الناس الی هذه الغایة واما ما نجده من
احکام المنجمین فی هذا الوقت واصابة بعضهم فیه فانه لا ینکر ان یکون ذلک بضرب من التجربة وبدلیل عادة وقد
یختلف احیانا ویخطی المعتمد علیه کثیرا ولا یصح اصابته فیه ابدا لانه لیس بجار مجری دلائل العقول ولا براهین الکتاب و
اخبار الرسول صلی الله علیه واله وهذا مذهب جمهور متکلمی اهل العدل والیه ذهب بنو نوبخت رحمهم الله من الامامیة
وابو القاسم وابو علی من المعتزلة وقال الشیخ محمد بن الحسین الکیدری رح علی ما نقل فی تهجین الاحکام النجوم کیف یمکن ان یکون
الانسان یعرف الحوادث واسبابها فی الحال حتی یعرف المسببات فی المستقبل کما فی الجزر والمد ومن ادعی انه یعرف اسباب
الکائنات فمقدماته لیست برهانیة وانما هی تجربیة او شعریة او خطابیة مؤلفة من المشهورات فی الظاهر او المقبولات
او المظنونات ومع ذلک فلا یمکنه ان یتعرض الا بجنس من اجناس الاسباب وهو یتعرض بعض الاسباب العلویة ولا یمکنه ان یتعرض

فائدة فی تحصیل علم النجوم لاحد غیر الانبیاء والاوصیاء

لجميع الاسباب السماوية والقوابل واذا تغيرت القوابل عن احوالها تغير اثر الفاعل فيها فان النار في الحطب اليابس مؤثرة لا
تؤثر في الرماد وكذلك معرفة بقائها على استعداد القبول شرط ويمكن ان يكون للقوابل عوائق فلا يعلم تلك الاسباب والمسببات
الا الله تعالى وايضا فان المنجم يحكم على مفردات الكواكب لا يحكم على جميعها ممتزجة وكما ان احكام مفردات الترياق وسائر
المعاجين غير احكام المركب الذي حصلت له صورة نوعية كذلك حكم الكواكب المركوزة في الافلاك غير حكم افرادها واذا لم يمكن
للمنجم الحكم الا على المفردات كان الحكم ناقصا غير موثوق به ثم انه ربما يحصل التوامان في غشاء فيكشف عنهما فاذا فيه صبيان
حيان وعلى قوانين الاحكاميين يجب ان يكونا متماثلين في الصورة والعمر والحركات حتى لا يجوز ان يختلفا في شيء من الاشياء
ولا يجوز ان يسكت احدهما في وقت كلام الآخر ولا يقوم في وقت قعود الآخر ولا ينام في وقت لا ينام فيه الآخر واذا دخلا
بيتا فيه باب ضيق فلا يمكنهما الدخول فانه لا بد لهما من التقدم والتاخر ولا يجوز ان يمس انسان احدهما دون الآخر
ولا يجوز ان يكون امرأة احدهما غير امرأة الآخر ولا ان يكون مكان احدهما غير مكان الآخر في الارض وهذا لا يخفى فساده وايضا فان الحكم الكلي عند
اكثرهم بغلبة المجري في الاثرات طالع ناحية او بلد اذا كان فاسدا لا يفيد عطية كخداه الانسان فكيف يعتمد على الطوالع والاختيارات مع نفي العلم
بالكليات الجزوية للسيد المرتضى رحمه الله تعالى واما الوجه الآخر وهو ان يكون الله اجرى العادة بان يفعل افعالا مخصوصة
عند طلوع كوكب او غروبه او اتصاله او مفارقته فقد بينا ان ذلك ليس بمذهب المنجمين البتة وانما يتجملون الآن
بالتظاهر به وانه قد كان جائزا ان يجري الله تعالى العادة بذلك لكن لا طريق الى العلم بان ذلك قد وقع وثبت ومن اين لنا
بان الله تعالى قد اجرى العادة بان يكون زحل والمريخ اذا كان في درجة الطالع كان نحسا وان المشتري اذا كان كذلك كان
سعدا واي سمع مقطوع به جاء بذلك واي نبي خبر به واستفيد من جهته فان عولوا في ذلك على التجربة وانا جربنا ذلك
ومن كان قبلنا فوجدناه على هذه الصفة واذا لم يكن موجبا وجب ان يكون معتادا قلنا ومن سلم لكم صحة هذه التجربة
وانتظامها واطرادها وقد رأينا خطاءكم اكثر من صوابكم فيها وصدقكم اقل من كذبكم فالا نسبتم الصحة اذا اتفقت منكم الى
الاتفاق الذي يقع من المخمن والمرجم فقد رأينا من يصيب من هؤلاء اكثر ممن يخطئ وهو على غير اصل معتمد ولا قاعدة صحيحة
فاذا قلتم سبب خطاء المنجم ذلك دخل عليه في اخذ الطالع او تسيير الكواكب قلنا ولم لا كانت اصابته سببها التخمين
وانما كان يصح لكم هذا التاويل والتخريج لو كان على صحة احكام النجوم دليل قاطع هو غير اصابة المنجم فاما اذا كان دليل
صحة الاحكام الاصابة فالا كان دليل فسادها الخطاء فما احدهما في المقابلة الا كصاحبه ومما افحم به القائلون بصحة الاحكام ولم
يحصل منهم جواب ان قيل لهم في شيء بعينه خذوا الطالع واحكموا اهل يؤخذ او يترك فان حكموا اما بالاخذ او الترك
وفعل خلاف ما خبروا به وقد اعضلتهم هذه المسألة واعتذروا عنها باعذار ملفقة لا يخفى على عاقل سمعها بعدها من
الصواب فقالوا في هذه المسألة يجب ان يكتب هذا المبتلى بها ما يريد ان يفعل ويخبر به غيره فانا نخرج ما قد عزم عليه
من احد الامرين وهذا التعليل منهم باطل لانه اذا كان النظر في النجوم يدل على جميع الكائنات التي من جملتها ما يختاره احد
من اخذ هذا الشيء او تركه فاي فرق بين ان يطوى ذلك فلا يخبر به ولا يكتبه حتى يقول المنجم ما عنده وبين ان يخبر به
ويكتبه قبل ذلك ولما فزعوا الى الكتابة وما يجري مجراها حتى لا يخالف المنجم فيما ذكره ويحكم به من اخذ او ترك
ولو كانت الاحكام صحيحة وفيها دلالة على الكائنات لوجب ان نعرف المنجم ما اختاره من احد الامرين على كل حال ولو نزلنا
تحت حكمهم وكتبنا ما نريد ان نفعله لما وجدنا اصابتهم في ذلك الا اقل من خطائهم ولم نزل نبلوا وافيه على ما نفعل المنجمون الرجم
من غير نظر في طالع ولا غارب ولا رجوع الى اصل والا فالبلوى بيننا وبينهم وكان بعض الرؤساء بل الوزراء ممن كان فاضلا في الادب
والكتابة ومشغوفا بالنجوم عاملا عليها قال لي يوما وقد جرى حديث يتعلق باحكام النجوم ورأى من مخائل التعجب ممن

يتشاغل بذلك ويفني زمانه به ولو اردت ان اسألك عن شيء في نفسي فقلت سل عما بدا لك قال اريد ان تعرفني هل بلغ بك التكذيب باحكام النجوم الى ان لا تختار يوما بسفر ولبس ثوب جديد وتوجه في حاجة فقلت قد بلغت الى ذلك والحمد لله وزيادة عليه وما في داري تقويم ولا انظر اليه وما رأيت مع ذلك الا خيرا ثم اقبلت عليه فقلت ندع ما يدل على بطلان احكام النجوم مما يحتاج الى نظر دقيق وروية طويلة وههنا شيء قريب لا يخفى على احد ممن علت طبقته في الفهم او انخفضت خبرني لو فرضنا جادة مسلوكة وطريقا تمشي فيه الناس ليلا ونهارا وفي محجته آبار متقاربة وبين بعضها وبعض طريق يحتاج سالكه الى تأمل وتوقف حتى يتخلص من السقوط في بعض تلك الآبار هل يجوز ان يكون سلامة من يمشي في هذا الطريق من العميان كسلامة من يمشي من البصراء وقد فرضنا انه لا يخلو طرفة عين من المشاة فيه بصراء وعميان وهل يجوز ان يكون عطب البصراء يقارب عطب العميان او سلامة العميان مقاربة لسلامة البصراء فقال هذا مما لا يجوز بل الواجب ان يكون سلامة البصراء اكثر من سلامة العميان ولا يجوز في مثل هذا التقارب فقلت اذا كان هذا محالا فاحيلوا نظيره وما لا فرق بينه وبينه وانتم تجيزون شبيه ما ذكرناه وعديله لان البصراء هم الذين يعرفون احكام النجوم ويميزون سعدها ونحسها ويتوقون بهذه المعرفة مضار الزمان ويتخطونها ويعتمدون منافعه ويقصدونها ومثال العميان كل من لا يحسن بعلم النجوم ولا يلتفت اليه من العلماء والفقهاء واهل الديانات والعبادات ثم سائر العوام والاعراب والاكراد وهم اضعاف اضعاف من يراعي عدد النجوم ومثال الطريق الذي فيه الآبار الزمان الذي يمضي عليه الخلق اجمعون ومثال الآبار مصائبه ونوائبه ومحنه وقد كان يجب لو صح العلم بالنجوم واحكامها ان يكون سلامة المنجمين اكثر ومصائبهم اقل لانهم يتوقون المحن لعلمهم بها قبل كونها ويكون محن كل ما ذكرناه من الطبقات الكثيرة اوفر واظهر حتى تكون السلامة هي الطريقة الغريبة وقد علمنا خلاف ذلك وان السلامة والمحن في الجميع متقاربة غير متفاوتة فقال ربما اتفق مثل ذلك فقلت له فيجب ان يصدق من خبرنا في ذلك الطريق المسلوك الذي فرضناه بان سلامة العميان مثل سلامة البصراء ونقول لعل ذلك اتفق وبعد فان الاتفاق لا يستمر بل ينقطع وهذا الذي ذكرناه مستمر غير منقطع فلم يكن عنده عذر صحيح انتهى بعض ما اردنا من نقل كلامه وقال ابو الفتح الكراجكي رحمة الله تعالى عليه على ما نقل عنه اعلم ان تسمية البروج الاثني عشر بالحمل والثور والجوزاء وغيرها لا اصل لها ولا حقيقة وانما وضعها الراصدون لهم فحصل متعارفا بينهم وكذلك جميع الصور التي عن جنبي منطقة البروج والجميع ثمان واربعون صورة عندهم مشهورة وعلماؤهم معترفون بان ترتيب هذه الصور وتشبيهها وقسمة الكواكب عليها وتسميتها صنعها حذاقهم الراصدون لها وقد ذكر هذا ابو الحسين عبد الرحمن بن عمر الصوفي وهو من جملتهم وله مصنف لم يعمل مثله في علمهم وبينه في الجزء الاول من كتابه الذي عمله في الصور وقد ذكر رصد الاوائل منهم الكواكب وانهم رتبوها في المقادير والعظم ست مراتب وبين انهم الفاعلون لذلك وقال انهم وجدوا من هذه الكواكب تسعمائة وسبعة عشر كوكبا وينتظم منها ثمانية واربعون صورة كل صورة منها تشتمل على كواكبها وهي الصور التي اثبتها بطليموس في المجسطي بعضها في النصف الشمالي من الكرة وبعضها على منطقة البروج التي هي طريقة الشمس والكواكب السريعة السير وبعضها في النصف الجنوبي منها فسموا كل صورة باسم الشيء المشبه بها فبعضها على صورة الانسان مثل كوكبة الجوزاء وكوكبة الجاثي على ركبتيه وكوكبة الجوا وبعضها على صور الحيوانات البرية والبحرية مثل الحمل والثور والسرطان والاسد والعقرب والحوت والدب الاكبر والدب الاصغر وبعضها خارج عن شبه الانسان وسائر الحيوانات مثل الاكليل والميزان وانما فعلوا ذلك ليكون لكل كوكب اسم يعرف به متى اشاروا اليه ولمعرفة اوقات الليل والطالع في كل وقت واشياء عظيمة المنفعة انتهى ثم قال الكراجكي وهو دليل واضح على ان الصور والاشكال والاسماء والالقاب ليست على سبيل الواجب والاستحقاق وانما هي اصطلاح واختيار لو غيرت

عن ذلك الى تشبيه اخر لامكن وجاز تغيرها ثم بعد هذه الحال جعلوا كثيرا من الاحكام مستخرجا من هذه الصور

الاشكال منتسبا الى الاسماء الموضوعة والالقاب التي كانت على ما ذكره بغير واجب ودليل عقلي تثبت فقالوا ان الحكم على الكسوف على ما حكاه ابن

المصنف عن بطليموس انه اذا كان البرج الذي يقع فيه الكسوف من ذوات الاجنحة مثل العذراء والرامي والدجاجة والنسر وما اشبهها كان الحادث في الطير الذي يأكل

وان كان في صورة الحيوان مثل السرطان والدلفين كان الحادث في الحيوانات البحرية او النهرية وفي هذه فضيحة عظيمة اما يعلم

هؤلاء القوم انهم الذين جعلوا ذوات الاجنحة ذوات الاجنحة والصور البحرية بحرية وانه لولا ما فعلوه لم يكن شيء مما ذكروه

فكيف صارت افعالهم التي ابتدعوها وتسمياتهم التي وضعوها موجبة لان يكون حكم الكسوف مستخرجا منها وصادرا

عنها وهذا يؤدي الى انهم المدبرون للعالم اذ كانت افعالهم سببا لما توجبه الكواكب ثم قال والصور عندهم لا تثبت في مواضعها

ولا تستقر على اقسام ما وصورة الحمل التي يقولون انها اول البروج قد تنتقل الى مكان البرج الثاني والحمل في الحوت اذ الثوابت

متحركة عندهم بحركة بطيئة خفية ولخفاء حركتها اسموها الثابتة وان وجدها في الارصاد مختلفة وقال الصوفي في كتاب الصور

ان مواضع هذه الصور التي على منطقة فلك البروج كانت منذ ستة الاف سنة في غير هذه الاقسام

وان صورة الحمل ما كانت في القسم الاول وكان يسمى الاول من البروج الثور والثاني الجوزاء والثالث

السرطان ولما وجدوا الارصاد في ايام طيموخارس وجدوا صورة الحمل قد انتقلت الى القسم الاول من الاقسام الاثني عشر

الذي هو بعد نقطة المقاطع غيروا اساميها فسموا القسم الاول الحمل والثاني الثور والثالث الجوزاء وقال

لا يخفى علينا احد في ان هذه الصور تنتقل بحركاتها على مر الدهور عن اماكنها حتى يصير صورة الحمل في القسم السابع الذي

للميزان وصورة الميزان في القسم الاول الذي للحمل فتسمى برج الميزان والثاني العقرب ثم في كلامهم موضع عجب مما ذكرناه من تنقلها الموجب لتغير اسماء بروجها

وهم مجمعون على ان الكوكبين المتقاربين المعروفين بالشرطين على قرني الحمل وهما اول منازل القمر فيجب ان يكونا اول البروج الاثني عشر ومن امتحنهما في وقتنا هذا

وهو سنة ثمان وعشرين واربعمائة هجرية موافقة لسنة الف وثلثمائة وثمان واربعين للاسكندر يجد احدهما في عشرين درجة من

الحمل والاخر في احدى وعشرين منه على ان البرج الاول فاي برج من البروج الاثني عشر يبقى على صورة واحدة كي

يثبت الحكم لاول البروج بانه دال على الوحوش وعلى كل ذي ظلف وقد انتقلت اليه اكثر صورة الحوت وكذلك حال جميع البروج

انتهى بعض كلامه وقال ابن ميثم البحراني على ما نقل عنه واما مطابقة لسان الشريعة للعقل في تكذيب هذه الاحكام

فبيانها ان اهل النظر اما متكلمون فاما معتزلة او اشعرية اما المعتزلة فاعتقادهم في تكذيب المنجم على احد امرين احدهما ان الشريعة

كذبته وعندهم ان كل حكم شرعي فيشتمل على وجه عقلي وان لم يعلم عين ذلك الوجه والثاني مناقشة في ضبط الاسباب

ما اخبر عنه من كون او فساد واما الاشعرية فهم وان قالوا لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وزعم بعضهم انهم خلصوا بذلك

من اسناد التأثيرات الى الكواكب الا انه لا مانع على مذهبهم ان يجعل الله تعالى اتصال نجم بنجم او حركته علامة على كون كائن او

فساده وذلك مما لا يبطل على المنجم قاعدة غير رجوعهم الى بيان عدم احاطته باسباب كون ما اخبر عنه ومناقشته في ذلك واما الحكماء

فاعلم انه قد ثبت في اصولهم ان كل كائن فاسد في هذا العالم فلا بد له من اسباب اربعة فاعلي ومادي وصوري وغائي اما السبب الفاعلي

القريب فالحركات السماوية والذي هو ابعد منه فالمحرك لها الى ان ينتهي الى الجود الالهي المعطي لكل قابل ما يستحقه واما اسبابه

المادية فهو القابل لصورته وتنتهي القوابل الى القابل الاول وهو مادة العناصر المشتركة بينها واما الصوري فصورته التي يقبلها واما

واما الغائي التي لاجلها وجد وذلك الحركات السماوية فان من الكائنات ما يحتاج في كونه الى دورة واحدة للفلك ومنها ما يحتاج الى بعض دورة

منها ومنها ما يحتاج الى جملة من ادوار لاتصالات والقوابل للكائنات فقد تقرر عندهم ايضا ان قبولها لكل اثر معين مشروط باستعداد

معين من ذلك الاستعداد لا يكون بحصول صورة سابقة عليه وهكذا قبل كل صورة صورة معدة لحصول الصورة وكل صورة منها ايضا يستند

الدلفين بالضم دابة بحرية تنجي الغريق ١٢

الى الاتصالات والحركات الفلكية ولكل استعداد معين في زمان معين وحركة معينة واتصال معين يخصه لا يفي بادراكها القوة البشرية اذا عرفت ذلك فنقول الاحكام النجومية اما ان يكون جزئية او كلية اما الجزئية فان يحكم مثلا بان هذا الانسان يكون من حاله كذا او كذا وظاهر ان مثل هذا الحكم لا سبيل له الى معرفته اذ العلم به انما هو من جهة اسبابه اما الفاعلية فان يعلم ان الدورة المعينة او الاتصال المعين سبب لملك هذا الرجل للبلد المعين مثلا وانه لا سبب فاعلي لذلك الا هو والاول باطل لجواز ان يكون السبب غير ذلك الاتصال او هو مع غيره اقصى ما في الباب ان يقال انما كانت هذه الدورة وهذا الاتصال سببا لهذا الكائن لانها كانت سببا لمثله في الوقت الفلاني لكن هذا ايضا باطل لان كونها سببا للكائن السابق لا يجب ان يكون لكونها مطلقا دورة واتصالا بل لعله ان يكون بخصوصية كونها تلك المعينة التي لا تعود بعينها فيما بعد وح لا يمكن الاستدلال بحصولها على كون حادث لان المؤثرات المختلفة لا يجب تشابه آثارها والثاني ايض باطل لان العقل يجزم بانه لا اطلاع له على انه ليس مقتضى لذلك الكائن من الاسباب الفاعلية الا الاتصال المعين كيف وقد ثبت ان من الكائنات ما يفتقر الى اكثر من اتصال واحد ودورة واحدة او اقل واما القابلية فان يعلم من ان المادة قد استعدت لقبول مثل هذا الكائن واستجمعت جميع شرائط قبوله الزمانية والمكانية والسماوية والارضية وظاهر ان الاحاطة بذلك غير ممكنة للانسان واما احكامهم الكلية فكان يقال كلما حصلت الدورة الفلانية كان كذا فالمنجم انما يحكم بذلك الحكم عن جزئيات من الدورة تشابهت آثارها متكررة ولذلك يعدلون اذا حقق القول عليهم الى دعوى التجربة وقد علمت ان التجربة تعود الى تكرر مشاهدات يضبطها الحس والعقل يحصل منها حكما كليا كحكمه بان كل نار محرقة فانه لما امكن للعقل استثبات الاحراق بواسطة الحس امكنه الجزم الكلي بذلك واما التشكلات الفلكية والاتصالات الكوكبية المقتضية لكون ما يكون فليس شيء منها يعود بعينه كما علمت وان جاز ان يكون تشكلات وعودات متقاربة الاحوال ومتشابهة الا انه لا يمكن للانسان ضبطها ولا الاطلاع على مقدار ما بينها من المشابهة والتفاوت وذلك ان حساب المنجم مبني على قسمة الزمان بالشهور والايام والساعات والدرج والدقائق واجزائها وتقسيم الحركة بازائها ورفعه بينهما نسبة عددية وكل هذه امور غير حقيقية وانما تؤخذ على سبيل التقريب اقصى ما في الباب ان التفاوت فيها لا يظهر في المدد المتقاربة لكنه يشبه ان يظهر في المدد المتباعدة ومع ظهور التفاوت في الاسباب كيف يمكن دعوى التجربة وحصول العلم الكلي الثابت الذي لا يتغير باستمرار اثرها على وتيرة واحدة ثم لو سلمنا انه لا يظهر تفاوت اصلا الا ان العلم بعود تلك الدورة لا يقتضي العلم بعود الاثر السابق لتوقف العلم بذلك على عود امثال الاسباب الباقية للاثر السابق من الاستعداد وسائر اسبابه العلوية والسفلية وعلى ضبطها فان العلم التجربي انما يحصل بعد حصرها ليعلم عودها وتكررها وكل ذلك مما لا سبيل للقوة البشرية الى ضبطه فكيف يمكن دعوى التجربة ثم قال واعلم ان الذي ذكرناه ليس الا بيان ان الاصول التي يبني عليها الاحكاميون وما يخبرون به في المستقبل اصول غير موثوق بها فلا يجوز الاعتماد عليها في تلك الاحكام والجزم بها وهذا لا ينافي كون تلك القواعد الممهدة بالتقريب كقسمة الزمان وحركة الفلك والسنة والشهر واليوم مأخوذا عنها حسابا يبنى عليه مصالح اما دينية كمعرفة اوقات العبادات كالصوم والحج ونحوهما او دنيوية كآجال المداينات وسائر المعاملات وكمعرفة الفصول الاربعة ليعمل في كل منها ما يليق به من الحراثة والسفر واسباب المعاش وكذلك معرفة قوانين تقريبية من اوضاع الكواكب وحركاتها ليهتدي بقصدها وعلى سمتها المسافرون في بر او بحر فان ذلك القدر منها غير محرم بل لعله من الامور المستحبة لخلو المصالح المذكورة فيه عن وجود المفاسد التي يشتمل عليها الاحكام كما سبق ولذلك امتن الله تعالى على عباده بخلق الكواكب في قوله وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر وقوله ولتعلموا عدد السنين والحساب انتهى فقد ظهر من كلام هؤلاء الاجلاء ان العلم بتفاصيل تأثيرات النجوم

ومواقعها ادكونها امارات فوق وسع البشر غير اهل العصمة والطهارة وان ما في ايدي الناس من هذا العلم ليس بعلم بحسب الحقيقة اما الاحاديث المؤيدة لذلك المطلب فقد مر بعض منها من حديث الدهقان وغيره من شاء فليرجع الى ما سبق وايضا يدل على ما في كتاب النجوم باسناده عن الكليني في كتاب تعبير الرؤيا باسناده عن محمد بن سام قال قال ابو عبد الله عليه السلام قوم يقولون النجوم اصح من الرؤيا وذلك كانت صحيحة حين لم ترد الشمس على يوشع بن نون وعلى امير المؤمنين عليه السلام فلما رد الله عز وجل الشمس عليهما ضل فيها علماء النجوم وما في الكافي باسناده عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن النجوم فقال ما يعلمها الا اهل بيت من العرب واهل بيت من الهند وقد مر في بعض الاحاديث السابقة ان اهل الهند ايضا لا يعلمون منها الا قليلا فالمراد هنا ان اهل بيت من الهند يعلمون علم النجوم في الجملة لا كمالها والله يعلم وقد مر قول الصادق عليه السلام ان الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم وفي كتاب النجوم على ما نقل عن الرضا عليه السلام قال قال ابو الحسن صلوات الله عليه وآله للحسن بن سهل كيف حسابك للنجوم فقال ما بقي منها شيء الا وقد تعلمته فقال ابو الحسن صلوات الله عليه وآله كم لنور الشمس على نور القمر فضل درجة وكم لنور القمر على نور المشتري فضل درجة وكم لنور المشتري على نور الزهرة فضل درجة فقال لا ادري فقال ليس في يدك شيء هذا اليسير وايضا في كتاب النجوم على ما نقل عنه في حديث طويل عن الرضا عليه السلام هو اي علم النجوم علم صحيح ذكروا ان اول من تكلم في النجوم ادريس عليه السلام وكان ذو القرنين بها ماهرا واصل هذا العلم من عند الله عز وجل ويقال ان الله بعث النجم الذي يقال له المشتري الى الارض في صورة رجل فاتى بلد العجم فعلمهم في حديث طويل فلم يستكملوا ذلك فاتى بلد الهند فعلم رجلا منهم فمن هناك صار علم النجوم بها وقال قوم هو علم من علم الانبياء وخصوا بها لاسباب شتى فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فشاب الحق بالكذب وايضا فيه وجدت في كتاب عتيق اسمه كتاب التجمل قال ابو محمد عن جعفر بن البختري قال ذكرت النجوم عند ابي عبد الله عليه السلام قال ما يعلمها الا اهل بيت بالهند واهل بيت من العرب

تذنيل جميل

اعلم رحمك الله تعالى ان العلماء رضوان الله عليهم اختلفوا في باب التنجيم وتعلم النجوم فيظهر من كلام السيد المرتضى رحمه الله تعالى انه حرام فانه رحمه الله قال ان التعب بعلم مراكز الكواكب وابعادها واشكالها وتسييرها انما متى لم يكن ثمرته الا العلم بالاحكام والاطلاع على الحوادث قبل كونها فلا معنى له ولا غرض فيه لانه لا فائدة في ان يعلم ذلك كله ويخص نفس العلم به وما يجري الاطلاع على ذلك اذا لم يتعد المعرفة الى العلم بالاحكام لا يجري العلم بعدد الحصى وكيل النوى ومعرفة اطوال الجبال واوزانها وكما ان العناء في تعرف ذلك عبث وسفه لا يجدي نفعا فكذلك العلم بشكل الفلك وتسييرات كواكبها وابعادها والمعرفة بزمان قطع كل كوكب للفلك وتفاصيلها فيه وما سعى القوم بهذا الشان وافنوا اعمارهم الا لتقديرهم انه يفضي الى معرفة الاحكام فلا يغتر بقول من يقول منهم انا ننظر في ذلك لتشرف نفوسنا بعلم الهيئة ولطيف ما فيها من الاعاجيب فان ذلك تجمل منهم وتقرب الى اهل الاسلام ولولا غرضهم معرفة الاحكام لما تعبوا بشيء من ذلك كله ولا كانت فيه فائدة ولا منه عائدة ومن ادل الدليل على بطلان احكام النجوم انا قد علمنا ان من جملة معجزات الانبياء عليهم السلام الاخبار عن الغيوب وعد ذلك خارقا للعادات كاحياء الميت وابراء الاكمه والابرص ولو كان العلم بما يحدث طريقا نجوميا لم يكن ما ذكرناه معجزا ولا خارقا للعادة وكيف يشتبه على مسلم بطلان احكام النجوم وقد اجمع المسلمون قديما وحديثا على تكذيب المنجمين والشهادة بفساد مذهبهم وبطلان احكامهم ومعلوم من دين الرسول صلى الله عليه وآله ضرورة التكذيب بما يدعيه المنجمون والازراء عليهم والتعجيز لهم وفي الروايات عنه عليه السلام من ذلك ما لا يحصى كثرة وكذا عن علماء اهل بيته عليهم السلام وخيار اصحابه فما زالوا يبرؤن من مذاهب المنجمين ويعدونها ضلالا ومحالا وما اشتهر هذه الشهرة في دين الاسلام كيف يفتى بخلافه منتسب الى الملة ومصل الى القبلة انتهى بعض كلامه فهذه العبارة بظاهرها كما ترى تدل

تذنيل جميل في باب التنجيم وتعلم النجوم

على حرمة التعلم والنظر فيه مطلقا ويظهر عن عبارة العلامة في المنتهى وغيره حرمة التنجيم وتعلم النجوم مع اعتقاد انها مؤثرة او ان لها مدخلا في التاثير بالنفع والضرر وقال الشهيد في الدروس اما علم النجوم فقد حرمه بعض الاصحاب ولعله لما فيه من التعرض للمحظور من اعتقاد التاثير او لان احكامه تخمينية وقال المحقق الشيخ علي فاعلم ان التنجيم مع اعتقاد ان للنجوم تاثيرا في الموجودات السفلية ولو على جهة المدخلية حرام وكذا تعلم النجوم على هذا الوجه اما التنجيم لا على هذا الوجه مع التحرز عن الكذب فانه جائز فقد ثبت كراهة التزويج وسفر الحج في العقرب وذلك من هذا القبيل نعم هو مكروه ولا ينجر الى الاعتقاد الفاسد وقد ورد النهي عنه مطلقا حسما للمادة وقريب من ذلك قال الشيخ بهاء الملة والدين بدون حكمه في الصورة الثانية بالكراهة وظني ان راي هذين الشيخين في هذا الباب هو راي السيد الجليل علي بن طاوس رحمة الله تعالى عليه لا في باب الكراهة فانه لم يقل بها كالشيخ البهائي قال مولانا المجلسي رحمه الله تعالى في البحار ان السيد المسطور انكر على السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه في تحريمه وذهب الى انه من العلوم المباحة وان النجوم علامات ودلالات على الحادثات لكن يجوز للقادر الحكيم ان يغيرها بالبر والصدقة والدعاء وغير ذلك من الاسباب والدواعي على وفق ارادته وحكمته وجوز تعليم علم النجوم وتعلمه والنظر فيه والعمل به اذا لم يعتقد انها مؤثرة وحمل اخبار النهي والذم على ما اعتقد ذلك انتهى ولا يخفى عليك ان كلام العلامة رحمه الله ايضا يؤول الى ذلك كما هو ظاهر ويظهر عن عبارة الشهيد المسطورة التردد في ذلك فلم يبق حينئذ المخالف الا السيد المرتضى رحمه الله والاقوى عندي التفصيل اعني حرمة التنجيم والنظر في علم النجوم اذا كان مع الاعتقاد بان الكائنات لا بد ان يكون على وفق مقتضى القواعد المتقررة عند المنجمين ويعتقد به او يحكم به عند من يوجب له الاعتقاد بوقوعه وبتاثيرات الكواكب كما هو الاكثر ومشاهد فيما بين المنجمين والعوام من الامراء والسلاطين اما اذا لم يكن كذلك بل كانت القواعد المتقررة عندهم من قبيل بعض العلامات التي يصح انفكاكها عما هي امارات له كانبعاث السحاب الاسود من الافق من هبوب الهواء البارد من قبله الدال على المطر واقسام حركة النبض على حدوث بعض العوارض البدنية وهيئة بعض الاسباب الدالة على نهضة العسكر السلطاني ونحو ذلك وكان ظهور هذه العلامات عند الناظر في علم النجوم وعند من يظهره باعثا على مزيد الالتجاء الى الله تعالى والدعاء والتضرع والخشوع والتبتل في جنابه تعالى والتصدقات والصلوات وغيرها من وجوه المبرات حتى يندفع بها المكروهات وينجلب بها المرغوبات بمحض التفضل وقدرة القادر المختار فلا باس به اما حرمته على الوجه المذكور فيدل عليها امور منها ما في المجالس للصدوق باسناده قال لما اراد امير المؤمنين عليه السلام المسير الى النهروان اتاه منجم فقال له يا امير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلث ساعات يمضين من النهار فقال امير المؤمنين عليه السلام ولم ذاك قال لانك ان سرت في هذه الساعة اصابك واصاب اصحابك اذى وضرب شديد وان سرت في الساعة التي امرتك ظفرت وظهرت واصبت كلما طلبت فقال له امير المؤمنين عليه السلام تدري ما في بطن هذه الدابة اذكر ام انثى قال ان حسبت علمت قال له امير المؤمنين ع من صدقك على هذا القول كذب بالقرآن قال الله تعالى ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت ان الله عليم خبير ما كان محمد صلى الله عليه وآله يدعي ما ادعيت اتزعم انك تهتدي الى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء والساعة التي من سار فيها حاق به الضر من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله عز وجل في ذلك الوجه واحوج الى الرغبة اليك في دفع المكروه عنه وينبغي له ان يوليك الحمد دون ربه عز وجل فمن امن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله ندا او ضدا الخ فهذا الحديث كما ترى يدل على حرمة الحكم بحدوث الحوادث والاعتقاد والتصديق بقول المنجمين وما في الخصال باسناده عن الحسين بن علي عليهما السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن خصال الى ان قال وعن النظر في النجوم وايضا فيه باسناده عن ابي الحسين قال سمعت

في باب التنجيم منه المصنف ره

اباعبد الله عليه السلام يقول سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الساعة فقال عند ايمان بالنجوم وتكذيب بالقدر
وايضا فيه باسناده عن نضر بن قابوس قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر
ملعون والمغنية ملعونة ومن آواها واكل كسبها ملعون وقال عليه السلام المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كافر
والكافر في النار فان قيل هذا يقتضي حرمة التنجيم مطلقا باي نحو كان وهذا خلاف ما انت بصدده قلت يظهر من كثير من
كلام الاصحاب ان المنجم المصطلح هو الذي يقول باستقلال الكواكب في التاثير وينكر القادر المختار ولذا قال الشيخ الصدوق
على ما نقل عنه في ذيل هذا الحديث المنجم الملعون هو الذي يقول بقدم الفلك ولا يقول بمفلكه وخالقه عز وجل وقد
عرفت من قول السيد المرتضى ان المنجمين يذهبون الى ان الكواكب تفعل في الارض ومن عليها افعالا يسندونها
الى طباعها وفي نهج البلاغة من كلام له عليه السلام قاله لبعض اصحابه لما عزم على المسير الى الخوارج فقال له يا
امير المؤمنين ان سرت في هذا الوقت خشيت ان لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم فقال عليه السلام اتزعم انك تهدي
الى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء وتخوف الساعة التي من سار فيها حاق به الضر فمن صدق بهذا فقد
كذب بالقرآن واستغنى عن الاستعانة بالله تعالى في نيل المحبوب ودفع المكروه وينبغي في قولك للعامل بامرك ان يوليك
الحمد دون ربه لانك بزعمك انت هديته الى الساعة التي نال فيها النفع وامن الضر ثم اقبل على الناس فقال ايها الناس
اياكم وتعلم النجوم الا ما يهتدى به في بر او بحر فانها تدعوا الى الكهانة المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر
كالكافر والكافر في النار سيروا على اسم الله وعونه وقد ضعف هذه الرواية السيد بن طاوس باعتبار السند
وباعتبار المتن وكلاهما مدخولان من شاء فليرجع الى البحار وايضا لا بد من الحكم بحرمة هذا النحو من التنجيم لعدم علمه
كما ينبغي كما عرفت فيكون الحكم على طبق هذه القواعد من قبيل الحكم بالاوهام وايضا هذا النحو من التنجيم يوجب
اشتغال متعلميها بها واعتماد كثير من الخلق السامعين لاحكامها فيما يرجون ويخافون منه على ما يسنده الى
الكواكب والاوقات والاشتغال بالفزع اليه وملاحظة الكواكب عن الفزع الى الله تعالى والغفلة عن الرجوع اليه فيما
يهمهم من الاحوال ومعلوم ان ذلك مضاد لمطلوب الشارع اذ كان غرضه ... التفات الخلق اليه تعالى وتذكرهم معبودهم بدوام
حاجتهم اليه وايضا الاخبار بالحوادث بمقتضى القواعد النجومية يشبه بالاخبار بالغيب واكثر الخلق من العوام والنساء والصبيان
لا يميزون بينهما فكان هذا سببا لضلال كثير من الخلق لتطرق الوهن في اعتقاداتهم في معجزات الانبياء والاوصياء عليهم
الصلوة والسلام وعدم بقاء خصوصية الله تعالى بالعلوم الغيبية ونحو ذلك وايضا ينجر الى الاعتقاد بعدم كون العبد فاعلا مختارا
ونحو ذلك واما عدم الحرمة لو لم يكن على الوجه المسطور فيدل عليه ايضا امور منها ما في الكافي باسناده عن عبد الرحمن بن سيابة
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها وهو يعجبني فان كانت تضر بديني
فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر بديني فوالله اني لاشتهيها واشتهي النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا تضر
بدينك ومنها ما في كتاب النجوم لعلي بن طاوس على ما نقل عنه عن محمد وهرون ابني ابي سهل وكتبا الى ابي عبد الله عليه السلام
ان ابانا وجدنا كانا ينظران في النجوم فهل يحل النظر فيها قال نعم وفيه ايضا انهما كتبا اليه نحن ولد بني نوبخت المنجم
وقد كنا كتبنا اليك هل يحل النظر فيها فكتبت نعم والمنجم من التوحيد وما في الفقيه باسناده عن عبد الملك بن اعين
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني قد ابتليت بهذا العلم فاريد الحاجة فاذا نظرت الى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست
واذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة فقال لي تقضي قلت نعم قال احرق كتبك فان ظاهره يدل بالمفهوم انه لو لم يحكم
بمقتضاها لم يكن به باس والله يعلم ومنها ان عمل كثير من العلماء الامامية يدل على عدم حرمة هذا القسم من النظر

في النجوم قال السيد السند علي بن طاوس ان جماعة من بني نوبخت كانوا علماء بالنجوم وقد تقدم في هذا الباب ووقفت على عدة مصنفات لهم في النجوم وانها دلالات على الحادثات منهم الحسن بن موسى النوبختي ومن علماء المنجمين من الشيعة احمد بن محمد بن خالد البرقي وذكر النجاشي في كتبه كتاب النجوم ومنهم احمد بن محمد بن طلحة والشيخ النجاشي كان له تصنيف في النجوم ومنهم الجلودي البصري ومنهم علي بن محمد العلاني الشمشاطي ومنهم محمد بن ابي عمير ومنهم محمد بن مسعود العياشي ومنهم موسى بن الحسن بن عباس بن اسمعيل بن ابي سهل بن نوبخت قال النجاشي كان حسن المعرفة بالنجوم وله مصنفات فيه وكان مع ذلك حسن العبادة والدين ومنهم الفضل بن ابي سهل بن نوبخت وصل الينا من تصانيفه ما يدل على قوة معرفته بالنجوم ومنهم السيد الفاضل علي بن ابي الحسن العلوي المعروف بابن الاعلم وكان صاحب الزيج ومنهم ابو الحسن النقيب الملقب بابي قيراط ومنهم الشيخ الفاضل الشيعي علي بن الحسين بن علي المسعودي مصنف كتاب مروج الذهب ومنهم ابو القاسم بن نافع من اصحابنا الشيعة ومنهم ابراهيم الفزاري صاحب القصيدة وكان منجما للمنصور ومنهم الشيخ الفاضل احمد بن يوسف بن ابراهيم المصري كاتب ال طولون ومنهم الشيخ الفاضل محمد بن عبد الله بن عمر البازيار القمي تلميذ ابي معشر ومنهم الشيخ الفاضل ابو الحسين بن ابي الخصيب القمي ومنهم ابو جعفر السقلي المنجم ذكره الشيخ في الرجال ومنهم محمد بن احمد بن سليم الجعفي مصنف كتاب الفاخر ومنهم محمد بن الحسين السندي بن شاهك المعروف بكشاجم ثم قال رحمه الله وممن ادركته من علماء الشيعة العارفين بالنجوم وعرفت بعض اصاباته الفقيه العالم الزاهد الملقب بخطير الدين محمود بن محمد وممن رايته الشيخ الفاضل ابو نصر الحسن بن علي القمي ثم عد رحمه الله من اشتهر بعلم النجوم وقيل انه من الشيعة انتهى ملخص بعض كلامه اعلم رحمك الله تعالى ان كلما ذكرته من الاحاديث والاقوال الاصحاب المتعلقة بمبحث النجوم في هذا الكتاب نقلتها من كتاب السماء والعالم من البحار لمولانا المجلسي لامانته واعتمادا على المصنف الناقل لها رحمه الله تعم وتقليلا للمؤنة فان الرجوع الى الكتب التي نقل مولانا المجلسي عنها كان موجبا لتعب النفس ومفوتا للوقت الفرصة لاسيما نظرا الى عدم وجود احد من الاعوان والانصار مع تشتت البال وضيق المجال على ان بعض الكتب منها لم يكن لها وجود في هذه الديار اصلا ولكنا نرجو ان لا يخفى على الناظر الماهر ما في كتابي من استنباط الاحكام وتبيين المرام واستخراج الفروع من الاصول مع جودة التحرير وحسن التقرير بحيث لا يكاد ان يوجد بهذا الاسلوب في غير ذلك الكتاب والله يعلم بالصواب

الفائدة الخامسة اذا اتضح وثبت انه تعالى موجد للعالم دون غيره وبطل قول من يزعم خلاف ذلك فنقول من جملة التوحيد كما عرفت انه لا اله الا الله وليس المعبود سواه ويدل على وجوب هذا التوحيد واهتمامه عند الشارع مضافا الى كونه من ضروريات الدين الايات الكثيرة الدالة عليه على ابلغ الوجوه واتم الدلالة فمنها قوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا الاية ومنها قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله ومنها ان لا تعبدوا الا الله انني لكم منه نذير وبشير ومنها يا صاحبي السجن ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون ومنها قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم اله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا ومنها ويعبدون من دون الله ما لم ينزل به سلطانا وما ليس لهم به علم وما للظالمين من نصير ومنها ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن اكثرهم بهم مؤمنون ومنها قل افغير الله تامروني اعبد ايها الجاهلون ومنها اذ جاءتهم الرسل من بين ايديهم ومن خلفهم الا تعبدوا الا الله ومنها لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ان كنتم اياه تعبدون وامثال ذلك كثيرة جدا فان قيل العبادة هي الخضوع

الفائدة الخامسة في بيان التوحيد واقسام العبادة

وكمال الخشوع وتقربا الى من يخضع ويختشع له فلو لم يجز لغير الله تعالى ذلك الخشوع والطاعة يلزم ان يكون كل
من يطيع النبي او الوصي او العالم او احد الوالدين او المولى مشركا لجعله غير الله تعالى معبودا قلنا ليس الامر كذلك لان كل
من يطيع واحدا من المخلوقات اذا اطاعه من حيث ان الله تعالى اوجب طاعته له او ندب بها او ابحها فهو انما اطاع الله تعالى بحسب الحقيقة لان الله تعالى
هو الباعث والسبب على تلك الطاعة وهذا ظاهر ولنا شواهد من الآيات والاخبار يطول الكلام بذكرها نعم اذا اطاع احد من نهى الله تعالى عن طاعته فلا شك
ولا شبهة انه عبد واطاع غير الله كما يدل عليه قول الصادق ع في الكافي من اطاع رجلا في معصية الله فقد عبده وفي مجمع البيان روى
الثعلبي باسناده عن عدي بن حاتم قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وفي عنقي صليب فقال يا عدي اطرح هذا الوثن من عنقك
قال فطرحته ثم اتيت اليه وهو يقرأ من سورة برائة هذه الآية اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا حتى فرغ منها فقلت
له انا لسنا نعبدهم قال اليس يحرمون ما احل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتستحلونه قال فقلت بلى قال فتلك
عبادتهم وفي اصول الكافي باسناده عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل اتخذوا احبارهم و
رهبانهم اربابا من دون الله فقال اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم الى عبادة انفسهم لما اجابوهم ولكن احلوا لهم
حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون وفي تفسير علي بن ابراهيم عن ابي جعفر عليه السلام في حديث واما احبارهم
ورهبانهم فانهم اطاعوا واخذوا بقولهم واتبعوا ما امروهم به ودانوا بما دعوهم اليه فاتخذوهم اربابا بطاعتهم لهم وتركهم
امر الله وكتبه ورسله فنبذوه وراء ظهورهم وما امرهم به الاحبار والرهبان اتبعوه واطاعوهم وعصوا الله وانما
ذكر هذا في كتابنا لكي يتعظ بهم فعير الله تبارك وتعالى بني اسرائيل بما صنعوا يقول الله تبارك وتعالى وما امروا الا ليعبدوا
الها واحدا لا اله الا هو سبحانه وتعالى عما يشركون فان كانت تلك العبادة المحرمة مع اعتقاد العابد بكون المعبود
لائقا لها بحسب الحقيقة من حيث كونه واجب الوجود او خالقا للعالم او منعما بحسب الحقيقة فلا شك انها كفر وان كانت تلك
العبادة مجردة عن هذا الاعتقاد فلا ريب في انها فسق الا ان تكون بحيث جعلها الشارع دالا على الكفر والارتداد حسما
لمادة الفساد كالسجدة والصلوة للصنم والشمس والقمر وسائر الكواكب ونحوها من الخضوع والخشوع كما هو المتعارف
بين عبدة الاوثان والنيران والكواكب فانه يكفر بحسب الشرع وان لم يكن معتقدا بالوهية هذه الاشياء قال الله تعالى
ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل اتنبؤن الله بما لا يعلم في السموات
ولا في الارض سبحانه وتعالى عما يشركون وقال تعالى ولا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن
ان كنتم اياه تعبدون وقال تعالى انما تعبدون من دون الله اوثانا وتخلقون افكا ان الذين يعبدون من دون الله
لا يملكون لكم رزقا وقال تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون وفي التهذيب باسناده عن ابي عبد الله
عليه السلام ان رجلين من المسلمين كانا بالكوفة فاتى رجل امير المؤمنين عليه السلام فشهد انه رآهما يصليان لصنم فقال له
ويحك لعله بعض من تشتبه عليه امره فارسل رجلا فنظر اليهما وهما يصليان لصنم فاتي بهما فقال لهما ارجعا فابيا فخد لهما
في الارض خدا فاجج لهما نارا وطرحهما فيه وفي وسائل الشيعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يكون العبد مشركا
حتى يصلي لغير الله او يذبح لغير الله او يدعو لغير الله عز وجل وعنه عليه السلام مدمن الخمر كعابد الوثن ونحو ذلك كثير ولا خفاء
في ان ظواهر هذه الآيات والاحاديث وامثالها يدل على ان كلما يصدق عليه اسم العبادة لهذه الاشياء باي نية كانت يوجب
كفر العابد ولعل هذا من ضروريات المذهب والله يعلم وبالجملة ينقدح من هنا ان كل طاعة وخشوع فهو عبادة فان كان
متضمنا لطاعة الله تعالى كطاعة الانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلام والخضوع والتواضع لهم ما دام لم يتجاوز
عن المشروع وهكذا طاعة العلماء الدينية والتواضع وطاعة الوالدين والمولى في الامور المشروعة وهكذا تعظيم المنعم

من حيث كونه منعماً بحيث لا يتعدى عن الشرع وهكذا التعظيم والتواضع لسلاطين الجور تقية حيث كان في محلهما ومن تعظيم الشعائر لله تعالى كالمساجد والضرائح المقدسة والمصاحف وكذلك الاحاديث ونحو ذلك من الامور الجزئية التي تكون داخلة تحت الضابطة المسطورة فكلها عبادة لله تعالى ولعل تعظيم الضرائح المصنوعة من الخشب وغيره الحكية عن الضريح المقدس لسيد الشهداء عليه السلام المتعارفة في بلاد الهند يكون من هذا القبيل والعلم عند الله وكل تعظيم وتواضع وطاعة لم يكن صالحاً للقربة الى الله تعالى كالتواضع وخفض الجناح للكفار والفساق واهل الجور وغيرهم للغرض والغايات الفاسدة يكون عبادة لغير الله تعالى فيكون العابد بهذه العبادة فاسقاً او كافراً على التفصيل الذي عرفت ويظهر وينتج من هنا ان السجدة لا تجوز لغير الله تعالى مطلقاً وان كانت بنية التعظيم للانبياء مثلاً لانعقاد الاجماع على حرمتها مطلقاً وايضاً يدل عليها الاحاديث الكثيرة منها قول امير المؤمنين عليه السلام على ما روي مخاطباً للجاثليق الذي اراد سجدته عليه السلام اسجد لله تعالى ولا تسجد لي ومنها ما روي عن ابن عباس ما حاصله سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول لو جاز السجدة لغير الله تعالى لامرت ان تسجد المرءة لزوجها ونحو ذلك فيكون السجدة لغير الله تعالى كفراً او فسقاً على تفصيل عرفت واذا عرفت ذلك فاعلم ان المخالف في التوحيد بهذا المعنى عبدة الاصنام والصابئين الذين يعبدون الكواكب وقد عرفت بطلان مذهب الصابئين في باب الكواكب فقد بطل قولهم بوجوب عبادتها المتفرع عليه اما عبدة الاصنام فالظاهر انهم لا يقولون بوجوب وجود الاصنام وكونها قديمة وخالقة لانه نعلم بالضرورة ان الخشبة التي ينحتها النجار ويصورها وينضم بعض اجزائها الى البعض يستحيل ان يكون هو الواجب الموجد لذلك الشخص الذي نجره ونحته وصوره فضلاً عن ان يكون موجد لسائر الخلائق ورازقاً فالعلم بفساد ذلك من اجلى العلوم الضرورية فكيف يجوز اتفاق جمع كثير من العقلاء على ما يعلم فساده بالضرورة فلابد ان يكون لعبدة الاصنام تاويلات لابد من ذكرها ودفعها وحيث كان حديث احتجاج النبي صلى الله عليه وآله على عبدة الاصنام المسطور في كتاب الاحتجاج للطبرسي رحمه الله كافلاً لتاويلات اهل الاصنام وردها نستسعد بذكره وهذا الحديث كما يشتمل على احتجاجه صلى الله عليه وآله على عبدة الاصنام كذلك يتضمن احتجاجه صلى الله عليه وآله على اهل اديان اخر ايضاً وقد ذكرت شطراً منه من قبل ونذكر هنا موضع الحاجة منه فاقول قال مولانا الحسن العسكري عليه السلام ثم اقبل النبي صلى الله عليه وآله على مشركي العرب فقال وانتم لم عبدتم الاصنام من دون الله فقالوا نتقرب بذلك الى الله عز وجل فقال او هي سامعة مطيعة لربها عابدة له حتى تتقربوا بتعظيمها الى الله عز وجل قالوا لا قال فانتم الذين نحتموها بايديكم فلان تعبدكم هي لو كان يجوز منها العبادة احرى من ان تعبدوها اذا لم يكن امركم بتعظيمها من هو العارف بمصالحكم وعواقبكم والحكيم فيما يكلفكم قال فلما قال رسول الله صلى الله عليه وآله هذا اختلفوا فقال بعضهم ان الله قد يحل في هياكل رجال كانوا على هذه الصور فصورنا هذه الصور نعظمها لتعظيمنا تلك الصور التي حل فيها ربنا وقال آخرون منهم ان هذه صور اقوام سلفوا كانوا مطيعين لله عز وجل قبلنا فمثلنا صورهم وعبدناها تعظيماً لله وقال آخرون ان الله لما خلق آدم وامر الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا له تقرباً بالله كنا نحن احق بالسجود لآدم من الملائكة ففاتنا ذلك فصورنا صورته فسجدنا له تقرباً الى الله كما تقربت الملائكة بالسجود لآدم وكما امرتم بالسجود بزعمكم الى جهة مكة ففعلتم ثم نصبتم في غير ذلك من البلد بايديكم محاريب سجدتم اليها وقصدتم الكعبة لا محاريبكم وقصدكم في الكعبة الى الله تعالى لا اليها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اخطأتم الطريق وضللتم اما انتم وهو يخاطب الذين قالوا ان الله يحل في هياكل رجال كانوا على هذه الصور التي صورناها فصورنا هذه نعظمها لتعظيمنا لتلك الصور التي حل فيها ربنا فقد وصفتم ربكم بصفة المخلوقات او يحل ربكم في شيء حتى يحيط به ذلك الشيء فاي فرق اذن بينه وبين سائر ما يحل فيه من لونه وطعمه ورائحته ولينه

تعظيم الضرائح المقدسة من الخشب وغيره

وخشونته وثقله وخفته ولم صار هذا المحلول فيه محدثا وذلك قديما دون ان تكون ذاك محدثا وهذا قديما وكيف
يحتاج الى المحال من لم يزل قبل المحال وهو عز وجل كما لم يزل واذا وصفتموه بصفة المحدثات في الحلول فقد لزمكم ان تصفوه
بالزوال وأمّا ما وصفتموه بالزوال والحدوث فصفوه بالفناء فان ذلك اجمع من صفات الحال والمحلول فيه وجميع ذلك
يتغير الذات فان كان لا يتغير ذات الباري تعالى بحلوله في شيء جاز ان لا يتغير بان يتحرك ويسكن ويسود ويبيض
ويحمر ويصفر وتحله الصفات التي تتعاقب على الموصوف بها حتى يكون فيه جميع صفات المحدثين ويكون محدثا جل الله وتعالى
عن ذلك علوا كبيرا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله فاذا بطل ما ظننتموه من ان الله عز وجل يحل في شيء فقد فسد
ما بنيتم عليه قولكم قال فسكت القوم وقالوا سننظر في امرنا ثم اقبل على الفريق الثاني وقال اخبروني عنكم اذا عبدتم صور من
كان يعبد الله فسجدتم لها وصليتم فوضعتم الوجوه الكريمة على التراب بالسجود لها فما الذي ابقيتم لرب العالمين اما علمتم
ان من حق من يلزم تعظيمه وعبادته ان لا يساوى به عبده ارأيتم ملكا او عظيما اذا سويتموه بعبيده في التعظيم والخضوع
والخشوع يكون في ذلك وضع من الكبير كما يكون زيادة في تعظيم الصغير فقالوا نعم قال افلا تعلمون انكم من حيث تعظمون
الله بتعظيم صور عباده المطيعين له تزرون على رب العالمين قال فسكت القوم بعد ان قالوا سننظر في امرنا ثم قال
رسول الله صلى الله عليه وآله للفريق الثالث لقد ضربتم لنا مثلا وشبهتمونا بانفسكم ولا سواء وذلك انا عباد الله
مخلوقون مربوبون نأتمر له فيما امرنا وننزجر عما زجرنا ونعبده من حيث يريده منا فاذا امرنا بوجه من الوجوه اطعناه ولم
نتعد الى غيره مما لم يامرنا ولم يأذن لنا في غيره لانا لا ندري لعله اراد منا الاول فهو يكره الثاني وقد نهانا ان
نتقدم بين يديه فلما امرنا بالتوجه الى الكعبة اطعنا ثم امرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي يكون بها
فاطعنا فلم نخرج في شيء من ذلك من اتباع امر الله عز وجل وحيث امرنا بالسجود لآدم لم يامر بالسجود لصورته
التي هي غيره فليس لكم ان تقيسوا ذلك عليه لانكم لا تدرون لعله يكره ما تفعلون اذ لم يامركم به ثم قال رسول الله
صلى الله عليه وآله ارايتم لو اذن لكم رجل دخول داره يوما بعينه الكم ان تدخلوها بعد ذلك بغير امره او لكم ان
تدخلوا دارا له اخرى مثلها بغير امره او وهب لكم رجلا ثوبا من ثيابه او عبدا من عبيده او دابة من دوابه
الكم ان تاخذوا ذلك فان لم تاخذوها واخذتم آخر مثله ايجوز لكم قالوا لا لانه لم يأذن لنا في الثاني كما اذن في الاول
قال عليه الصلوة والسلام فاخبروني الله تعالى اولى بان لا يتقدم على ملكه بغير امره او بعض المملوكين قالوا بل الله اولى بان
لا يتصرف في ملكه بغير اذنه قال فلم فعلتم ومتى امركم ان تسجدوا لهذه الصور فقال القوم سننظر في امرنا ثم سكتوا
الحديث وقد ذكر الفخر الرازي في نهاية العقول تاويلات ستة ملفقة مما ذكر في الحديث ومن غيره فقال **الاول** وهو
ان في الازمنة السالفة كان اكثر الناس على مذهب الصابية وانهم كانوا عبدة النجوم واصحاب الطلسمات والطلسم عبارة
عن تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى الارضية بالتمكن من اظهار ما خرج عن العادة والمنع مما يوافقها اذا كان
كذلك فهم كانوا يرصدون الاوقات التي يصلح لتركيب الطلسمات العظيمة النافعة ولا يحصل مثل ذلك الوقت في الف سنة
واكثر الا مرة واحدة ثم تركبون ذلك الطلسم العظيم النفع وينتفعون به فكانوا يامرون الناس بتعظيم ذلك الطلسم و
خدمته فصار ذلك سببا لعبادة تلك الهياكل **والثاني** انهم كانوا يعبدون الكواكب وكانوا يعتقدون فيها كونها احياء
ناطقة عالمة فاتخذوا لكل واحد من تلك الكواكب هيكلا مخصوصا وكانوا يعبدونه ويتقربون اليه لا على ان المعبود بالحقيقة
ذلك الهيكل بل الكوكب الذي ذلك الهيكل له **الثالث** انهم كانوا يعتقدون في بعض الرجال بالنبوة او الولاية فبعد موتهم
اتخذوا تلك الهياكل على مثالهم وتقربوا اليها ليكونوا لهم شفعاء عند الله تعالى **الرابع** انهم اتخذوا تلك الهياكل قبلة

لصلوتهم كما ان المسلمين يسجدون الى جانب الكعبة قبلة للصلوة فكذلك الصنم قبلة لصلوتهم **المبحث** لعلهم كانوا يحسبونه محل حلول
ما اعتقد وه من حلول الله تعالى او حلول صفة من صفاته في تلك الاجسام فعبد وها لذلك **السادس** لعلهم كانوا يتقربون
اليها على سبيل التيمن والتبرك لان بعض من اعتقد وافيه النبوة امرهم بذلك فهذه هي الوجوه التي تختص في تاويل عبادة العقلاء
للصنم فاما البله الناقص العقول فلعل فيهم من كان يعتقد فيها الالهية ولكن لا عبرة بهم انما العبرة بقول الاذكياء من كل
فريق فاذا عرفت ذلك فنقول اما مذهب الصابية فقد ابطلناه ومذهب الحلول والاتحاد والتجسيم فسياتي بطلانه
فبطلت التاويلات الثلثة واما اتخاذهم تلك الاجسام قبلة لصلوتهم واتخاذهم اياها شفعاء لهم فقد بطل ذلك لانكار
صاحب الشريعة الحقة صلوات الله عليه وطعنه وزجره اياهم عن ذلك فبطلت التاويلات وبطل قول اصحاب الاصنام
والحمد لله رب العالمين انتهى **اقول** فقد ورد في بعض الاحاديث الاخر بعض التاويلات التي تضمن الحديث المسطور مع زيادة
تفصيل فلا باس بذكرها ففي البحار ناقلا عن علل الشرايع باسناده عن جعفر بن محمد عليهما السلام في قول الله عز وجل وقالوا
لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا قالوا يعبدون الله عز وجل فماتوا فضج قومهم وشق ذلك عليهم فجاءهم ابليس
لعنه الله فقال لهم اتخذ لكم اصناما على صورهم فتنظرون اليهم وتانسون بهم وتعبدون الله فاعد لهم اصناما على مثالهم
فكانوا يعبدون الله عز وجل وينظرون الى تلك الاصنام فلما جاءهم الشتاء والامطار ادخلوا الاصنام البيوت فما زالوا يعبدون
الله عز وجل حتى هلك ذلك القرن ونشأ اولادهم فقالوا ان اباءنا كانوا يعبدون هؤلاء فعبدوهم من دون الله عز وجل فذلك
قول الله تبارك وتعالى لا تذرن ودا ولا سواعا الاية وايضا فيه ناقلا عن قصص الانبياء باسناده عن الصدوق وباسناده عن
زيد بن معوية قال سمعت ابا جعفر يقول في مسجد النبي صلى الله عليه وآله ان ابليس اللعين هو اول من صور صورة على
مثال ادم ليفتن بها الناس ويضلهم عن عبادة الله تعالى وكان ود في ولد قابيل وكان خليفة قابيل على ولده وعلى من بحضرتهم
في سفح الجبل يعظمونه ويسودونه فلما ان مات ود جزع عليه اخوته وخلف عليهم ابنا يقال له سواع فلم يغن غناء ابيه
منهم فاتاهم ابليس في صورة شيخ فقال قد بلغني ما اصبتم من موت ود عظيمكم فهل لكم في ان اصور لكم على مثال ود صورة
تستريحون اليها وتانسون بها قالوا افعل فعمد الخبيث الى الانك فاذابه حتى صار مثل الماء ثم صور لهم صورة مثال
ود في بيته فتدافعوا على الصورة يلثمونها ويضعون خدودهم عليها ويسجدون لها واحب سواع ان يكون التعظيم والسجود
له فوثب على صورة ود فحكها حتى لم يدع منها شيئا وهموا بقتل سواع فوعظهم وقال انا اقوم لكم بما كان يقوم
ود وانا ابنه فان قتلتموني لم يكن لكم رئيس فمالوا الى سواع بالطاعة والتعظيم فلم يلبث سواع ان مات وخلف ابنا
يقال له يغوث فجزعوا على سواع فاتاهم ابليس وقال انا الذي صورت لكم صورة ود فهل لكم ان اجعل لكم مثال
سواع على وجه لا يستطيع احد ان يغيره قالوا فافعل فعمد الى عود فنجره ونصبه لهم في منزل سواع وانما سمي ذلك العود خلافا
لان ابليس عمل صورة سواع على خلاف صورة ود قال فسجدوا له وعظموه وقالوا ليغوث ما نامنك على هذا الصنم
ان تكيده كما كاد ابوك مثال ود فوضعوا على البيت حراسا وحجابا ثم كانوا ياتون الصنم في يوم واحد ويعظمونه
اشد ما كانوا يعظمون سواعا فلما راى ذلك يغوث قتل الحرسة والحجاب ليلا وجعل الصنم رميما فلما بلغهم ذلك
اقبلوا ليقتلوه فتوارى منهم الى ان طلبوه ورأسوه وعظموه ثم مات وخلف ابنا يقال له يعوق فاتاهم ابليس
فقال قد بلغني موت يغوث وانا جاعل لكم مثاله في شيء لا يقدر احد ان يغيره قالوا فافعل فعمد
الخبيث الى حجر ابيض فنقره بالحديد حتى صور لهم مثال يغوث فعظموه اشد مما مضى وبنوا عليه بيتا
من حجر وتبايعوا ان لا يفتحوا باب ذلك البيت الا في راس كل سنة وسميت البيعة

يومئذ لانهم تبايعوا اوتعاقدوا عليه فاشتدت ذلك على يعوق فعمد الى ربطة خلق فالقاها
في الحائر ثم رماها بالنار ليلا فاصبح القوم وقد احترق البيت والصنم والحرس وارتض الصنم ملقى فجزعوا وهموا
بقتل يعوق فقال لهم ان قتلتم رئيسكم فسدت اموركم فكفوا فلم يلبث ان مات يعوق وخلف
ابنا يقال له نسر فاتاهم ابليس فقال بلغني موت عظيمكم فانا جاعل لكم مثال يعوق في شيء لا يبلى
فقالوا افعل فعمد الى الذهب واوقد عليه النار حتى صار كالماء وعمل مثالا من الطين على صورة يعوق ثم افرغ
الذهب فيه ثم نصبه لهم في ديرهم واشتد ذلك على نسر ولم يقدر على دخول تلك الدير فانحاز عنهم في فرقة
قليلة من اخوته يعبدون نسرا والاخرون يعبدون الصنم حتى مات وظهرت نبوة ادريس فبلغه حال القوم وانهم
يعبدون جسما على مثال يعوق وان نسرا كان يعبد من دون الله فسار اليهم بمن معه حتى نزل مدينة نسر وهم فيها
فهزمهم وقتل من قتل وهرب من هرب فتفرقوا في البلاد وامر بالصنم فحمل والقى في البحر فاتخذت كل فرقة منهم صنما
يسمونها باسمائها فلم يزالوا بعد ذلك قرنا بعد قرن لا يعرفون الا تلك الاسماء ثم ظهرت نبوة نوح فدعاهم الى عبادة الله وحده وترك
ما كانوا يعبدون من الاصنام فقال بعضهم لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا **فصل** في ان ذات
الواجب تعالى تخالف سائر الذوات بوجوه **الاول** ان الله تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين و
التشخص ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب في الواجب تعالى وقد عرفت بطلانه **والثاني** انك قد عرفت ان ذاته تعالى عين وجوده
فلو كان شيء آخر ذاته عين وجوده يكون واجب الوجود ايضا فيلزم تعدد الواجب وقد ظهر فساده **والثالث** انه يدل
عليه النقل فان الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير اما الاحاديث ففي الكافي باسناده عن عبد الرحمن بن ابي نجران قال سألت ابا جعفر
عليه السلام عن التوحيد فقلت اتوهم شيئا فقال نعم غير معقول ولا محدود فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه ولا يشبهه شيء
الحديث وايضا فيه سئل ابو جعفر عليه السلام يجوز ان يقال لله انه شيء قال نعم تخرجه من الحدين حد التعطيل وحد التشبيه
وايضا فيه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال للزنديق حين سأله ما هو قال هو شيء بخلاف الاشياء وايضا فيه عنه عليه السلام وهو عز وجل
لا يشبه روحا ولا جسما ثم قال فاذا نفى عنه الشبهين شبه الابدان وشبه الارواح فقد عرف الله بالله واذا شبهه بالروح
او البدن او النور فلم يعرف الله بالله وامثال ذلك كثيرة والمخالف في ذلك بعض قدماء المتكلمين فانهم قالوا ان ذاته تعالى مماثلة
لسائر الذوات وانما يمتاز باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة ومذهب ابي هاشم ان الواجب تعالى
انما يمتاز عن سائر الذوات بالالهية واحتجوا على الاشتراك بان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة لا بد ان يكون
مشتركا بين اقسامه وايضا نحن نجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات والجواب ان المشترك مفهوم الذات وهو عارض
للذوات فلا يلزم من اشتراكه اشتراكها على انه يلزم على هؤلاء وحدة الذوات مع اختلاف اللوازم وقد تقرر في موضعه ان
اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الخلف **فصل** في انه تعالى ليس بجسم بالضرورة من المذهب والدليل عليه
بوجوه **الاول** انه لو كان جسما لكان حادثا لما سبق من حدوث الاجسام **والثاني** انه لو كان جسما لكان مركبا
ضرورة كونه قابلا للابعاد الثلثة وقد عرفت ان الواجب تعالى ليس بمركب من الاجزاء مطلقا **والثالث** انه لو كان جسما
لكان جوهرا وستعرف انه تعالى ليس بجوهر **والرابع** ان كل جسم فهو متحيز وذو وضع وستعرف انه تعالى ليس بمتحيز
ولا ذي وضع **والخامس** انه تعالى لو كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح
بلا مرجح والاحتياج تعالى الى الغير ليجعله متصفا بذلك البعض **والسادس** انه تعالى لو كان جسما لكان متناهيا
والمتناهي لا بد ان يكون له شكل مخصوص ومقدار مخصوص فالمخصص لا يكون ذاته فقط لاستوائها مع سائر الاجسام في

فصل في ان ذات الواجب تعالى تخالف سائر الذوات

فصل في انه تعالى ليس بجسم

الجسمية فيكون ام خارجا فلزم افتقار الواجب تعالى الى الغير في كونه متشكلا بشكل مخصوص ومتكمما بمقدار مخصوص والمسانع

قوله تعالى ليس كمثله شيء والاحاديث الكثيرة فمنها ما في الكافي باسناده عن علي بن حمزة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام سمعت

هشام بن الحكم يروي عنكم ان الله جسم صمدي نوري معرفته ضرورة يمن بها على من يشاء من خلقه فقال عليه السلام سبحان من

لا يعلم احد كيف هو الا هو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لا يحد ولا يحس ولا يجس ولا تدركه الحواس ولا يحيط به شيء ولا جسم

ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد وايضا فيه باسناده عن حمزة بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اساله عن الجسم والصورة

فكتب سبحان من ليس كمثله شيء وهو لا جسم ولا صورة وايضا فيه عن محمد بن حكيم قال وصفت لابي ابراهيم عليه السلام قول هشام

بن سالم الجواليقي وحكيت له قول هشام بن الحكم انه جسم فقال ان الله لا يشبهه شيء اي فحش او خناء اعظم من قول من يصف

خالق الاشياء بجسم او صورة او بخلقة او بتحديد واعضاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا فيه باسناده عن محمد بن الفرج قال كتبت

الى ابي الحسن عليه السلام اساله عما قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة فكتب دع عنك حيرة الحيران واستعذ بالله

من الشيطان ليس القول ما قال الهشامان ومنها حديث سيدنا السيد عبد العظيم الحسني الذي تبركنا به في مفتتح الكتاب ونحو ذلك

كثير جدا والمخالف في ذلك المجسمة فبعضهم قالوا انه تعالى مركب من لحم ودم ومنهم مقاتل بن سليمان وقيل هو نور يتلألأ

كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط ثم

قيل هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين وقال العلامة رحمه الله تعالى ان الحنابلة كلهم قالوا ان

الله جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار ينادي الى الصباح

هل من مستغفر ونقل عن داود انه قال اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم

وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه وقال العلامة السيد نور الله

الشوشتري انه قد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الجهمي وغيرهم من اهل السنة قالوا ان معبودهم

صورة ذات اعضاء وابعاض ونقل ان الفخر الرازي قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان في

نهاية الانكار للمتكلمين في التنزيه واما اسناد القول بالتجسيم الى الهشامين كما يستفاد من بعض الاحاديث المتقدمة انفا

ومن مواضع اخر فتحقيقه الحال انه قال السيد المرتضى في الكتاب الشافي مجيبا عما رمى به صاحب كتاب المغني من المخالفين هشام

بن الحكم اما ما رمى به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية عنه القول بجسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان

هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع وانه غلط في العبارة يرجع في اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا

يقولون انه اورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم ان القديم تعالى شيء لا كالاشياء فقولوا انه جسم لا

كالاجسام وليس كل من عارض بشيء وسأل عنه يكون معتقدا له ومتدينا به وقد يجوز به ان يكون قصد به الى استخراج جوابهم

من هذه المسألة ومعرفة ما عندهم فيها او الى ان تبين قصورهم عن ايراد المرضي في جوابها الى غير ذلك مما يتسع ذكره فاما الحكاية

عنه انه ذهب في الله تعالى انه جسم له حقيقة الاجسام الحاضرة وحديث الاشبار المدعى عليه فليس نعرفه الا من حكاية الجاحظ

عن النظام وما فيها الا متهم عليه غير موثوق به بقوله في مثله وجملة الامر ان المذاهب يجب ان تؤخذ من افواه قائليها واصحابهم

المختصين بهم ومن هو مأمون في الحكاية عنهم ولا يرجع فيها الى دعاوى الخصوم فانه ان رجع الى ذلك في المذاهب اتسع الخرق وجل

الخطب ولم يثبت بحكاية في مذهب ولا اسناد مقالة ولو كان يذهب هشام الى ما تدعونه من التجسيم لوجب ان يعلم ذلك ويزول اللبس

فيه كما يعلم قول الخوارزمي واصحابه بذلك ولا نجد له دافعا كما لا نجد لمقالة الخوارزمي دافعا في الجسم ومما يدل على براءة هشام من

هذا القذف ورميه على هذا الوجه الذي يدعونه ما روي عن الصادق ع قوله لا تزال يا هشام مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك

قوله عليه السلام حين دخل اليه عنده مشايخ الشيعة فرفعه على جماعتهم واجلسه الى جانبه في المجلس وهو اذ ذاك حديث السن

هذا ناصرنا بقلبه ويده ولسانه وقوله هشام بن الحكم رائد حقنا وسائق قولنا المؤيد لصدقنا الدامغ لباطل اعدائنا فمن تبعه وتبع امره تبعنا ومن خالفه والحد فيه فقد عادانا والحد فينا وانه عليه السلام كان يرشد اليه في باب النظر والحجاج ويحث الناس على لقائه ومناظرته فكيف يتوهم عاقل مع ما ذكرناه على هشام هذا القول بان ربه سبعة اشبار بشبره وهل ادعاء ذلك عليه رضوان الله عليه مع اختصاصه المعلوم بالصادق وقربه منه واخذه عنه الا قدح في امر الصادق عليه السلام ونسبته الى المشاركة في الاعتقاد والذي تحلوه الى هشام والا كيف لم يظهر عنه من النكير عليه والتبعيد له ما يستحقه المقدم على هذا الاعتقاد المنكر والمذهب الشنيع انتهى وقال مولانا المجلسي رحمه الله بعد ذكر حديث ابي الحسن عليه السلام المذكور آنفا انه لا ريب في جلالة قدر الهشامين وبرائتهما عن هذين القولين وقد بالغ السيد المرتضى قدس الله روحه في برائة ساحتهما عما نسب اليهما في كتاب الشافي مستدلا عليها بدلائل شافية ولعل المخالفين نسبوا اليهما هذين القولين معاندة كما نسبوا المذاهب الشنيعة الى زرارة وغيره من اكابر المحدثين او لعدم فهم كلامهما فقد قيل انهما قالا انه جسم لا كالاجسام وصورة لا كالصور فلعل مرادهما بالجسم الحقيقة القائمة بالذات وبالصورة الماهية وان اخطئا في اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى قال المحقق الدواني والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور متلالئ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من قال انه على صورة انسان فمنهم من يقول انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الراس واللحية ومنهم من قال هو في جهة الفوق مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وياط العرش تحته اطيط الرحل الحديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل عن العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى الحيز ليست كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية انتهى كلام الدواني وقال الشهرستاني حكى الكعبي عن هشام ابن الحكم انه قال هو جسم ذو ابعاض له قدر من الاقدار ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه ونقل عنه انه قال هو سبعة اشبار بشبر نفسه وانه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة وانه يتحرك وحركته فعله وليست من مكان الى مكان وقال هو متناه بالذات غير متناه بالقدرة وحكى عنه ابو عيسى الوراق انه قال ان الله تعالى مماس لعرشه لا يفضل منه شيء من العرش ولا يفضل عنه شيء وقال هشام بن سالم انه تعالى على صورة انسان اعلاه مجوف واسفله مصمت وهو نور ساطع يتلالأ وله حواس خمس ويد ورجل وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء وهو نور اسود لكنه ليس بلحم ولا دم ثم قال وغلا هشام بن الحكم في حق علي عليه السلام حتى قال انه اله واجب الطاعة وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الاصول لا يجوز ان يغفل عن الزاماته على المعتزلة فان الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه وذلك انه الزم العلاف فقال انك تقول ان الباري تعالى عالم بعلمه وعلمه ذاته فيشارك المحدثات في انه عالم بعلم ويباينها في ان علمه ذاته فيكون عالما لا كالعالمين فلم لا تقول هو جسم لا كالاجسام وصورة لا كالصور وله قدر لا كالاقدار الى غير ذلك انتهى اقول فظهر ان نسبة هذين القولين اليهما اما لتخطية رواة الشيعة وعلمائهم لبيان سفاهة آرائهم او انهم لما الزموهم في الاحتجاج اشياء اسكاتا لهم نسبوها اليهم والائمة عليهم السلام لم ينفوها عنهم للتبري عنهم اتقاء او لمصالح اخر ويمكن ان يحمل هذا الخبر على ان المراد ليس هذا القول الذي تقول ما قال الهشامان بل قولهما مباين لذلك ويحتمل ان يكون هذان مذهبهما قبل الرجوع الى الائمة عليهم السلام والاخذ بقولهم فقد قيل ان هشام بن الحكم كان قبل ان يلقى الصادق عليه السلام على راي جهم بن صفوان فلما تبعه عليه السلام تاب

فصل في انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض

فصل في انه تعالى ليس بمكاني

ورجع الى الحق وتوبته ما ذكره الكراجكي في كنز الفوائد في الرد على القائلين بالجسم بمعنيه حيث قال واما مولانا هشام رحمه الله فهي لما شاع منه واستفاض من تركه للقول بالجسم الذي كان ينصره ورجوعه عنه واقراره بخطائه فيه وتوبته منه وذلك حين قصد الامام جعفر بن محمد عليهما السلام الى المدينة فحجبه وقيل له انه امرنا ان لا نوصلك اليه ما دمت قائلا بالجسم فقال والله ما قلت به الا لاني ظننت انه وفاق لقول امامي فاما اذا انكره علي فانني تائب الى الله منه فاوصله الامام عليه السلام ودعا له بخير وحفظ عن الصادق عليه السلام انه قال لهشام ان الله تعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء وكلما وقع في الوهم فهو بخلافه وروي عنه ايضا انه قال سبحان من لا يعلم احد كيف هو الا هو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لا يحد ولا يجس ولا تدركه الابصار ولا يحيط به شيء ولا هو جسم ولا صورة ولا بذي تخطيط ولا تحديد انتهى كلام مولانا المجلسي **اقول** اعلم ان منشاء القول بالتجسيم قضايا وهمية كاذبة وظواهر آيات واحاديث يشعر به كقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال في جسم والثاني في حقه تعالى باطل فتعين الاول وكل موجود اما متحيز او حال فيه فهو تعالى يكون متحيزا وكقوله تعالى وجاء ربك وقوله الرحمن على العرش استوى وفي الجواب ظاهر **فصل** في انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض لان الجوهر عبارة عن الممكن الذي يكون موجودا لا في موضوع والعرض هو ممكن موجود في موضوع فالواجب لا يكون جوهرا ولا عرضا وكذا الحال اذا فسر الجوهر بماهية موجودة لا في موضوع او بمتحيز بالذات لانه تعالى ليس بذي ماهية ولا متحيز وقد شاع فيما بين الحكماء اطلاق الجوهر على الموجود القائم بنفسه فمن هنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب قال ابن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر لكن هذا الاطلاق على الواجب تعالى خطاء بحسب الشرع وقد مر في حديث السيد عبد العظيم انه تعالى ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر بل هو مجسم الاجسام ومصور الصور وخالق الاعراض والجواهر وفي الكافي في خطبة امير المؤمنين صلوات الله عليه واله وبتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له **فصل** الواجب تعالى ليس بمكاني سواء فسر المكان بالبعد المجرد عن المادة او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واستدلوا عليه بوجوه **الاول** انه يلزم افتقار الواجب تعالى الى المكان فيكون ممكنا ويرد عليه ان القدر المسلم هو ان الواجب لا يفتقر في وجوده ولوازمه الذاتية الى الغير لا مطلقا كيف والواجب تعالى في رزاقيته مفتقر البتة الى وجود المرزوق مثلا فلم لا يجوز افتقاره تعالى في التمكن الى المكان دون وجوده **والثاني** انه تعالى لو كان في المكان لزم استغناء المكان عنه تعالى لان المكان قد يوجد بدون المتمكن وكل شيء يكون مستغنيا عن الواجب يكون مستغنيا عن جميع ما عداه فيكون المكان واجبا فيلزم تعدد الواجب ويرد عليه ان القدر المسلم هو ان المكان مستغن عن حلول المتمكن فيه ولا يلزم من ذلك استغناء المكان في الوجود عن المتمكن فلم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى خالقا للمكان ثم يكون متمكنا فيه كالكرباس الذي يصنعه الحائك ثم يلبسه على احد التفسيرين للمكان **والثالث** انه لو كان متمكنا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومقارنته الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في بعضها دون بعض فيفتقر الى المخصص ويرد عليه ان المخصص هو ارادة الفاعل المختار والحق ان يقال انا قد اثبتنا فيما سبق انه تعالى ليس بجسم فلا يكون له مكان بالتفسير الثاني بداهة وايضا انا لا نعني بكون البعد المجرد مكانا للشيء الا انطباقه وابعاده بابعاد المتمكن فما لم يكن المتمكن ذا ابعاد كيف يتصور كون البعد المجرد مكانا له وهذا ظاهر والاظهر ان يتمسك على هذا المطلب بما هو معلوم من دين النبي صلى الله عليه واله ومذهب الائمة عليهم السلام من امتناع كونه تعالى مكانيا ففي الامالي باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون والانتقال تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وفي التوحيد باسناده عن سليمان بن مهران قال قلت لجعفر بن محمد عليهما السلام هل يجوز ان نقول ان الله عز وجل في مكان فقال سبحان الله تعالى عن ذلك انه لو كان في مكان لكان محدثا لان الكائن في مكان محتاج الى المكان والاحتياج

موصوفات المحدث لا من صفات القديم **اقول** هذا الحديث متضمن للدليل العقلي ايضا ولعل الحاصل ان كلما يتصور متمكنا يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد بدون المكان والعقل الصحيح حاكم به وفي الاحتجاج والارشاد روي ان بعض احبار اليهود جاء الى ابي بكر فقال له انت خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله على الامة فقال نعم فقال انا نجد في التورية ان خلفاء الانبياء اعلم اممهم فخبرني عن الله اين هو في السماء هو ام في الارض فقال له ابو بكر في السماء على العرش قال اليهودي فارى الارض خالية منه واراه على هذا القول في مكان دون مكان فقال له ابو بكر هذا كلام الزنادقة اعزب عني والا قتلتك فتولى الرجل متعجبا يستهزئ بالاسلام فاستقبله امير المؤمنين فقال له يا يهودي قد عرفت ما سالت عنه وما اجبت به وانا نقول ان الله عز وجل اين الاين فلا اين له وجل عن ان يحويه مكان وهو في كل مكان بغير مماسة ولا مجاورة يحيط علما بما فيها ولا يخلو شيء من تدبيره تعالى واني مخبرك بما جاء في كتاب من كتبكم يصدق بما ذكرته لك فان عرفته اتؤمن به قال اليهودي نعم قال السلام الستم تجدون في بعض كتبكم ان موسى بن عمران كان ذات يوم جالسا اذ جاءه ملك من المشرق فقال له من اين جئت قال من عند الله عز وجل ثم جاء ملك من المغرب فقال له من اين جئت فقال من عند الله عز وجل ثم جاء ملك آخر فقال من اين جئت قال جئتك من السماء السابعة من عند الله وجاءه ملك آخر فقال من اين جئت فقال جئتك من الارض السابعة السفلى من عند الله عز وجل فقال موسى سبحان من لا يخلو منه مكان ولا يكون الى مكان اقرب من مكان فقال اليهودي اشهد ان هذا هو الحق المبين وانك احق بمقام نبيك ممن تولى عليه وايضا فيهما روى الشعبي انه سمع امير المؤمنين عليه السلام رجلا يقول والذي احتجب بسبع طباق فعلاه بالدرة ثم قال يا ويلك ان الله اجل من ان يحتجب عن شيء او يحتجب عنه شيء سبحان الذي لا يحويه مكان ولا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء الحديث وامثال ذلك كثيرة ويتبع هذا المبحث انه تعالى لا يعتمد على شيء كاعتماد الجالس على شيء عليه وهذا هو المكان العرفي والوجه ظاهر لان المعتمد يفتقر الى ما يعتمد عليه والله غني مطلقا وايضا الاعتماد لا يتصور الا لمن يكون ثقيلا وكون الشيء ثقيلا لا يتصور الا مع كونه جسما ويدل عليه الاحاديث الكثيرة منها ما في الكافي باسناده قال سال الجاثليق امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله فقال اخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش ام العرش يحمله فقال امير المؤمنين عليه السلام الله عز وجل حامل العرش والسموات والارض وما فيهما وما بينهما وذلك قول الله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده انه كان حليما غفورا الى ان قال عليه السلام فكل محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته لا يستطيع لنفسه ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا فكل شيء محمول والله تبارك وتعالى الممسك لهما ان تزولا والمحيط بهما من شيء وهو حيوة كل شيء ونور كل شيء سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا وايضا فيه باسناده عن صفوان بن يحيى قال سألني ابو قرة المحدث ان ادخله على ابي الحسن الرضا عليه السلام فاستاذنته فاذن لي فدخل فساله عن الحلال والحرام ثم قال له افتقر ان الله محمول فقال ابو الحسن عليه السلام كل محمول مفعول به مضاف الى غيره محتاج والمحمول اسم نقص في اللفظ والحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة وكذلك قول القائل فوق وتحت واعلى واسفل وقد قال الله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها ولم يقل في كتبه انه المحمول بل قال الحامل في البر والبحر والممسك للسموات والارض ان تزولا والمحمول ما سوى الله ولم يسمع احد امن بالله وعظمته قط في دعائه يا محمول الى ان قال ابو قرة فنكذب بالرواية التي جاءت ان الله اذا غضب انما يعرف غضبه ان الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم فيخرون سجدا فاذا ذهب الغضب خف ورجعوا الى مواقفهم فقال ابو الحسن عليه السلام اخبرني عن الله تبارك وتعالى منذ لعن ابليس الى يومنا هذا هو غضبان عليه فمتى رضي وهو في صفتك لم يزل غضبانا عليه وعلى اوليائه وعلى اتباعه وكيف تجترئ ان تصف ربك بالتغير من حال الى حال وانه يجري عليه ما يجري على المخلوقين سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائلين ولم يتغير مع المتغيرين ولم يتبدل مع المتبدلين ومن دونه في يده وتدبيره

في نفي اسناد الاعتماد على شيء كالسرير ونحوه اليه تعالى

كلهم اليه محتاج وهو غني عما سواه وامثال ذلك كثيرة وايضا يلحق بذلك انه تعالى ليس بمتحيز اما عند القائلين بالبعد المجرد فظاهر
لان التحيز عندهم هو المكان اما عند القائلين بالجوهر الفرد فالمكان عندهم وان كان غير الحيز لان المكان عندهم هو ما يعتمد عليه والحيز هو
البعد المجرد لكن يبطل كونه تعالى متحيزا بما يبطل كونه تعالى مكانيا على قول من يقول ان المكان هو البعد المجرد اما عند القائلين بالسطح الحاوي فالحيز عندهم
وان كان اعم من المكان لان فلك الافلاك وعندهم ليس بمكاني مع كونه متحيزا الا ان الحيز عندهم اذا لم يكن مكانا لا بد ان يكون وضعا وكون الشيء ذا نسبة ووضع
بالنسبة الى اجزاء لا يتصور الا اذا كان جسما منطبقا على جزء من البعد المجرد كما يحكم به الوجدان السليم ولنعم من هذا البيان انه تعالى ليس في جهة لان الجهات هي ساحة
الابعاد وهي وان كانت بحسب المشهور ستة لكنها غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس الى
نقطة واحدة فيكون طرفا كل من تلك الامتدادات مسامتين لجهتين من الجهات ومعنى الحصول في الجهة الحصول عندها
وصولا وقربا وهذا لا يتصور الا لمن يكون مكانيا فلا يكون الواجب تعالى في جهة وقد سبق انفا بعض الاحاديث الدالة صريحا
على عدم كونه تعالى في جهة وخالف فيما تلونا عليك المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا كما صرح به شارح المواقف فقال
ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها قال وهو مماس للصفحة العليا من
العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يا ط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت
الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده
بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة ومن هنا يظهر ان الشيخ عبد القادر الجيلاني
كان من المشبهة لانه قال في غنية الطالبين كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وهو بجهة العلو مستوي
على العرش محتوي على الملك انتهى وقد اول كلامه بعض مريديه الى امر يدل على انه كان من الفريق الاخير من المشبهة فلعنه الله
تعالى واحتجت المشبهة بانا نعلم بداهة ان كل موجود متحيز او حال فيه والجواب منع الضرورة العقلية بل الوهمية فهي لا تقبل
وقد يستعان في تصور موجود لا حيز لها بالانسان الكلي مثلا واحتج ايضا بوجوه اخر قريب من ذلك ويدفع بادنى تامل
ايضا تمسكوا ببعض الايات والاحاديث كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا واليه يصعد الكلم الطيب
وتعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان ٢٦ يأتيهم الله في ظلل من الغمام ودنى فتدلى وكان قاب قوسين او ادنى وما ورد
في حديث من انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه ونحو ذلك
والجواب ان هذه كلها ماولة الى معان صحيحة دالة عليها العقل والنقل معا وقد مر من ذلك شيء معتد به فيما قبل ونذكر بعض الاحاديث
الاخر المناسب للمقام ففي توحيد ابن بابويه باسناده عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي اتى ابا عبد الله عليه السلام قال سأل عن
قوله الرحمن على العرش استوى قال ابو عبد الله عليه السلام بذلك وصف نفسه وكذلك هو مستول على العرش باين من خلقه من غير ان
يكون العرش حاملا له ولا ان يكون العرش حاويا له ولا ان العرش محتاز له ولكنا نقول هو حامل العرش وممسك العرش ونقول
من ذلك ما قال وسع كرسيه السموات والارض فثبتنا من العرش والكرسي ما ثبته ونفينا ان يكون العرش او الكرسي حاويا له وان يكون
عز وجل محتاجا الى مكان او الى شيء مما خلق بل خلقه محتاجون اليه قال السائل فما الفرق بين ان ترفعوا ايديكم الى السماء وبين ان
تخفضوها نحو الارض قال ابو عبد الله عليه السلام ذلك في علمه واحاطته وقدرته سواء ولكنه عز وجل امر اوليائه وعباده برفع
ايديهم الى السماء نحو العرش لانه جعله معدن الرزق فثبتنا ما ثبته القران والاخبار عن الرسول حين قال ارفعوا ايديكم الى الله
وهذا يجمع عليه فرق الامة كلها قال السائل فتقول انه ينزل الى السماء الدنيا قال ابو عبد الله عليه السلام نقول ذلك لان الروايات
قد صحت به والاخبار قال السائل واذا نزل اليس قد حال عن العرش وحوله عن العرش انتقال قال ابو عبد الله عليه السلام
ليس ذلك على ما يوجد من المخلوق الذي ينتقل باختلاف الحال عليه والملالة والسامة وناقل ينقله ويحوله من حال الى حال

بل هو تبارك وتعالى لا يحدث عليه الحال ولا يجري عليه الحدث فلا يكون نزوله كنزول المخلوق الذي متى تنحى عن مكان خلا منه المكان الاول ولكنه ينزل الى السماء الدنيا بغير معاناة ولا حركة فيكون كما هو في السماء السابعة على العرش كذلك هو في السماء الدنيا انما يكشف عن عظمته ويرى اولياءه نفسه حيث شاء ويكشف ما شاء من قدرته ومنظره في القرب والبعد سواء

فصل في انه تعالى ليس بزماني قال الفاضل الجونفوري في الشمس البازغة واعلم انه لا ينبغي ان يتوهم مما ذكرناه من ان معية الزمانيات للزمان هو كونها فيه ومعية الزمانيات بعضها لبعض هي كونها في زمان واحد ان المعية مطلقا تساوق الفيئية وان معية الاشياء مطلقا للزمان هي كونها فيه ومعية بعضها لبعض هي كونها في زمان فليس كل ما مع الزمان يجب ان يكون فيه كما انا مع الخردلة ولسنا فيها بل انما يكون في الزمان **اولا** اجزاءه وحدوده **وثانيا** الحركات المتقدرة بها **وثالثا** المتحركات بما لها الحركات فهي في الحركة والحركة في الزمان وكذا الحوادث بما لها توقف على الحركات وتخصص بالازمنة والآنات وكون اجزاء الزمان وحدوده فيه ككون الاجزاء المفروضة والحدود الموهومة في الخط وكون حركة الفلك الاقصى فيه ككون المعروض في العارض على ما سيلوح لك وكون سائر الحركات والمتحركات والحوادث فيه ككون الاجسام في الامكنة والامتدادات الامكانية واما الامور الثابتة من كل وجه البريئة من التجدد والتغير فليست في الزمان البتة واذا قيست معه او مع ما فيه كان لها ثبات مع ثباته وثبات ما فيه ولم نعن بذلك ان لها امتدادا في الوجود واستمرارا مثل امتداد الزمان واستمراره بل هي خارج عن جنس الامتداد اذ اللاامتداد بمعنى العدم لا السلب ولو كان لها امتداد كانت زمانيات واعني بالزمانيات ههنا ما يكون ظرف حصوله نفس الزمان سواء كان على جهة الانطباق عليه كالحركة القطعية او لا على جهة الانطباق كالحركة التوسطية والاجسام الحادثة وصورها وهيئاتها الثابتة ولو كان لها الامتداد بذلك المعنى كانت دفعيات كالامور المتخصصة الحصول بالآن بل انما نعني ان الثابت من كل وجه اذا قيس مع اي من الزمان واجزائه وحدوده والامور المستمرة المتبوعة للزمان كله او شطره على سبيل الانطباق او اللاانطباق والامور الدفعية وجد له مع اي من هذه الامور اخذت معية ومشاركة في الوجود في الواقع فالمنسوب في هذه النسبة بريء من المتى ومن استمرار الوجود لاستيعابه للزمان او الشطر منه ولا استمراره واحتصاصه بحد منه واما المنسوب اليه فهو اما نفس الزمان او جزء منه او حد فيه وهي وان لم تكن بريئة من الاستمرار واللااستمرار ومن التجدد والتقضي لكنها بريئة من المتى بل كلها متى الامور التي لها متى واما الزمانيات بالمعنى الذي يعم الدفعيات فلها متى لكنها وان اخذت من هذه الحيثية فلا يصادم ذلك كونها مشاركة للثابتات البريئة من المتى في الوجود في الواقع فان الوجود في زمان او آن نحو من انحاء الوجود في الواقع كما ان الوجود في السوق والمسجد وجود في الواقع والموجود فيهما مشارك فيه مع الموجود المتعالي عن المكان والحال فهذه المعية لا تختلف باختلاف المنسوب اليه سواء كان هو الزمان كله او شطره فيه او كان هو الزمانيات باضافتها كلا او بعضا فان هذه الامور والآنات بنسبتها اذا قيس بعضها الى بعض اما معيتها او قبلية وبعدية كذلك لكنها سواسية في المعية التي نحن فيها كما ان المكان واجزائه وحدوده والمتمكنات كلها او بعضها وان كانت اذا قيس بعضها الى بعض نسب مختلفة بالمعية والقرب والبعد ونحو ذلك لكنها سواسية في المعية لما هو متعال عن مكان وقد هدى الله سبحانه العباد الى الاختلاف بين هذه الامور في معيته سبحانه بقوله وهو معكم اينما كنتم فاعمم ما لمتزمنات والمتمكنات امثاله والازمنة والامكنة تبعا بعموم الخطاب الموجود في الازمنة والامكنة ثم اكد عدم الاختلاف بحسب الامكنة بقوله اينما كنتم ليستانس بالاشتياق به في عدم الاختلاف بحسب الازمنة ومعية الثابتات فيه الى المتجددة والمتغيرة كما ان الزمان الذي ينسب اليه المعية الزمانية امر زائد على ذلك بل نعني بالدهر الاحاق الواقع المحيطة بالامور الثابتة والمتغيرة ونسبة احد القبيل الى الآخر من جهة المشاركة في محض الوقوع واذا قيست الثابتات بعضها الى بعض فمعيتها تسمى سرمدية وهي اعلى من الدهر من حيث ان المنسوب اليه في الدهر متجدد ومتغير وفي السرمد متعال عن التجدد والتغير كالمنسوب لكن هذا ليس افتراقا في سنخ

فصل في نفي الزمان عنه تعالى

النسبة فلذلك يجب تطبيق الدهر بحيث يكون السرمدية صنفا منه وأما المعية الزمانية فتحتها قسمان في نحو النسبة فانهما تكون متى
بين القبلية والبعدية الزمانيتين بخلافهما وقد قنعنا الشيخ في ذكر الدهر والسرمد ههنا لا نسلم الكلام الدهر والا فهذه المعاني
اجل من ان يتساوق مع مسائل العلم الادنى انتهى كلامه اقول ينبغي ان كلامه هذا انما صدر بمجرد التقليد للشيخ واضرابه كما يدل
عليه آخر كلامه وانما بعثهم على نفي كون الواجب تعالى زمانيا قول المتشرعين بعدم كونه تعالى زمانيا من غير تحقيق والا فالاولى بعدم
كونه تعالى زمانيا مع القول بتقدم الزمان واستصحابه تعالى مع جميع اجزاء الازمنة لا وجه له وان كان الوجه هو كونه تعالى علة للزمان
فينبغي ان لا يكون فلك الافلاك وحركته العارضة له المعروضة للزمان على زعمهم ايضا زمانيا لانهما من جملة علل الزمان ايضا اما
قوله كما انا مع الخردلة الخ فيرد عليه اولا انه يظهر من كلامه ان مصداق الفيئية الزمانية ليست منحصرة في العلاقة الظرفية بل الاعم منها
فح لا يلزم من عدم كون الخردلة ظرفا لنا انتفاء الفيئية التي اعم منها فليجوز حينئذ ان يقال انا في الخردلة ومع الخردلة بالمعنى الذي يقال انا
في الان ومع الان وثانيا ان المعية مع الخردلة زمانية وعدم الفيئية باعتبار المكانية والكلام في ابطال استلزام المعية
الزمانية الفيئية الزمانية قوله وثانيا الحركات المتقدرة بها اقول كون المقدار في ذي المقدار معقول دون العكس
قوله وثالثا المتحركات في الحركة ان كان مراده من هذه الفيئية هي الفيئية التي يقال في تحصيل العلم وفي الخياطة اي فاعل لهذا
الفعل فلا شك انها من قبيل المجازات دون الحقيقة وان كان غير ذلك فليبين قوله الحركة في الزمان ان كان مراده ان اهل العرف
يقولون ان الحركة في الزمان فلا شك انهم يقولون جميع الموجودات حتى الواجب تعالى موجودات في الازمنة وان كان مراده ان
هذا القول بحسب الحقيقة فليس الامر كذلك بل الاولى ان يقال الزمان في الحركة والفلك لان الحركة والفلك محل الزمان قوله وكذا
الحوادث بما لها توقف على الحركات الخ لا يخفى عليك ان كون الحوادث لاجل توقفها على الحركات كما هو زعمهم في الزمان
لا وجه له لانه ما الدليل على كون الشيء في عارض الموقوف عليه قوله لكون المعروض في العارض الخ فما نتعقل الا كون
العارض في المعروض دون العكس وكيف يتعقل هذا ولا يتعقل كون الواجب تعالى فيه مع عدم انفكاكه تعالى عنه بحسب
زعمهم قوله والاجسام الحادثة وصورها الخ ما الدليل على بطلان كون الواجب تعالى زمانيا على نحو الاجسام وصورها القارة قوله بل
انما عنى ان الثابت من كل وجه الخ لا يخفى عليك انا لا نفهم من كون الواجب تعالى والامر الدفعي مثلا معا الا ان الواجب تعالى والامر
الدفعي موجودان في آن واحد ويمكن ان يقال في الزماني نعم الفرق بالوجوب والتقدم والبقاء والدوام بنسبته تعالى دون
الطرف الآخر ولو كان تلك المعية بمجرد كون الواجب تعالى والامر الدفعي من الموجودات النفس الامرية مع قطع النظر عن الزمان و
حدودها فينبغي ان يصدق قولنا الآن ان الامر الدفعي الذي انعدم منذ الف سنة مثلا موجود مع وجود الواجب تعالى و
معدوم مع وجوده تعالى لان المعية له تعالى لا تقتضي الا كون الشيء مطابقا لنفس الامر في زمان ما او آن ما ومن هنا ينقدح
حسن ما اورد الفخر الرازي على الفلاسفة حيث حصروا التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة وهم مع ذلك اثبتوا المعية الدهرية
ولا شك انها خارجة عن المعيات الخمس التي بازاء تلك التقدمات بانه يجب ان يكون بازاء هذه المعية قبلية وبعدية دهريتان
وحسن ما قال خير المحققين المهرة السابقين من انهم لو يكونوا في ذهول عن السبق الدهري على انه نوع مباين للخمسة اذ من
الفطريات الاوائل بعد العلم بوجود القيوم الواجب بالذات جل ذكره انه كان الله تعالى ولم يكن معه هذا الحادث اليومي
مثلا موجودا في وعاء الدهر ثم الحادث وجد معه ولا يرتاب محصل في ان تقدم رب الزمان على شيء لا يكون بكون حصوله
في زمان متقدم على زمان حصول ذلك الشيء ومن البين ان الفلاسفة مع تعمقاتهم في تقدس المبدأ عن شوب التعلق
بالزمان ليسوا ممن يخفى عليهم ذلك وتنصيصاتهم في ذلك اكثر من ان يحصى فاذن لا يكون سبقه على الحادث الزماني وعلى كل جزء
من اجزاء الزمان الا سبقا بالدهر والسرمد لكنهم حين حاولوا الفحص عن اقسام السبق في مباحث التقدم والتأخر اخذوا

الزمانی علی وجہ یشمل النوعین ای الزمانی والدھری معاً حیث قالوا السبق الزمانی ما ھو بحسبہ یجب ان یتخلف المسبوق عن السابق فی الوجود البتۃ ولم یقید واذلک بان یصح ان یتوھم تخلل ممتد بالذات ولو وھمی بینھما فی التصور او لا یصح فلا محالۃ کان ذلک المعنی المطلق قدرا مشترکا بین السبق بالدھر وبین السبق بالزمان فان قیل لغایۃ ما یتجشم من قبلھم الا ان ھذا اھمال منھم لیس علی سنۃ المحصلین فان تحصیل معنی مشترک بین نوعین من السبق متباینین بالحقیقۃ وبالخواص والاحکام لا یسوغ اسقاطھا عن اللحظ وعد المعنی المشترک نوعا واحدا اما نصرۃ ھذا الفاضل النحریر لکون الکتاب المسطور للفلاسفۃ بان اعتراض الامام ساقط من غیر تجشم وذلک ان المعیۃ المطلقۃ وان کانت تتصور بازائھا قبلیۃ وبعدیۃ لکن لا یجب ان یتصور بازاء کل معیۃ فی ظرف قبلیۃ وبعدیۃ فی ذلک الظرف بل قد لا یکون بازائھا الا اللامعیۃ بمعنی السلب الساذج الیس المعیۃ بین شیئین فی الآن لا یتصور بازائھا قبلیۃ وبعدیۃ بینھما فی ذلک الآن اذ الآن غیر قابل لان یتصور فیہ قبلیۃ وبعدیۃ لکونہ غیر ممتد بل انما یتصور بازائھا اللامعیۃ الساذجۃ بینھما وذلک بان یکون فی ذلک الآن خالیا عن احدھما او عنھما معا سواء کان لھما وجود فی غیر ذلک الآن علی سبیل المعیۃ او التقدم والتاخر او لم یکن فکذلک المعیۃ بین شیئین فی الدھر لا یتصور بازائھا قبلیۃ وبعدیۃ بینھما فی الدھر لکونہ خارجا عن جنس الامتداد واللاامتداد بل انما یتصور بازائھا اللامعیۃ البحتۃ وذلک اما ان یکون وعاء الدھر فارغا عن احدھما کما بین الواجب سبحانہ وبین ما یتوھم لہ من شریک تعالی اللہ عنہ او عنھما جمیعا کما بین ما یتوھم من شریک الباری تعالی وبین الخلاء نعم یتصور القبلیۃ علی الآن والبعدیۃ عنہ ولا یتصور القبلیۃ علی الدھر ولا البعدیۃ وذلک لکون الآن جزء امر ممتد یتصور فیہ اجزاء وحد وقبلہ وبعدہ والدھر ھو الواقع ولا یتصور لہ قبل ولا بعد انتھی فیمکن ان یقال ان العقل السلیم حاکم بان الشیء اذا کان مع زمان متماد محتص لعدم شیء معیۃ دھریۃ دون زمانیۃ ثم یصیر مع زمان مخصوص لوجود ذلک الشیء معیۃ دھریۃ دون زمانیۃ کان الشیء الذی کان مع زمان العدم معیۃ دھریۃ قبل ذلک الشیء الذی صار بعد العدم موجودا قبلیۃ دھریۃ اما قولہ الیس المعیۃ الخ فقیاس مع الفارق فان الآن المعین لا یمکن ان یسع تارۃ عدم شیء وتارۃ اخری وجود ذلک الشیء بعینہ فالمعین والا المعین باعتبار القبلیۃ والبعدیۃ باعتبار آن آخر او زمان آخر بانہ ان کان الشیء موجودا فی آن او زمان ثم یصیر شیئا آخر موجودا فی آن آخر مثلا بعد انقضاء آن وجود الشیء الاول کان الشیء الاول قبل ذلک الشیء وان کانا مستحدثین فی آن واحد کانا معا فلم یتحقق المعیۃ بدون القبلیۃ مطلقا اما الدھر فحیث انہ یسع وجود شیء منفکا عن وجود شیء آخر ثم یسع وجود شیء آخر بعد تخلل زمان مدید فکیف لا یتحقق القبلیۃ والبعدیۃ مع تحقق المعیۃ باعتبارہ الا تری ان الزمان والمکان اذا کانا بحیث یسعان عدم اشیاء باعتبار بعض الاجزاء ووجود الاشیاء باعتبار الجزء الآخر لا یتصف الاشیاء بالقبلیۃ والبعدیۃ باعتبارھما

تنبیہ جمیل المصنف بدر جلیل وھو ان الواجب تعالی وکل موجود فی الواقع لا شک انھم متقدمون علی شھر رمضان الآتی فی السنۃ الآتیۃ مثلا وعلی ما یحدث فیہ تقدما انفکاکیا ولا شک ان الامتداد الموھوم من الیوم الی الشھر المذکور معدوم محض لیس لہ وجود فی حاق الواقع اصلا فھذا التقدم الانفکاکی الواقعی للموجودات الواقعیۃ لا بد ان یکون بحسب الدھر وان قیل ان ھذا التقدم ایضا انما ھو بالزمان الذی سیوجد بالتدریج الی ان یاتی ابان الشھر المفروض قلنا فلیجر نحو مثل ذلک علی فرض وجود الباری تعالی منفکا عن وجود الزمان راسا کما ھو مذھبنا معاشر المتشرعین بان کان ما بہ الانفکاک امرا معدوما لیس بشیء اصلا ولا یخفی علی المتامل وثاقۃ ھذا المنھج ورشاقتہ مع سھولۃ الماخذ والعبارۃ بحیث انما یعرف قدرہ صاحب الطبع السلیم والذھن المستقیم واللہ الھادی الی النھج القویم اما قولہ فی العبارۃ السابقۃ فالمنسوب فی ھذہ النسبۃ بریء من المتی ومن استمرار الوجود الخ لا یذھب علیک ان ھذا

تنبیہ جمیل

ليس يختص بالواجب تعالى والمجردات بل كل حادث فانه ايضا كذلك اما قوله ولكنها سواسية في المعية التي تجري فيها الزمان
كان مراده ان كل شيء موجود في آن ما او زمان ما فهو مع الواجب تعالى معية دهرية دائما لا ينعدم بعد الوجود بحسب الدهر
والواقع اصلا فهذا وان يستفاد منه الاسترضاء بالسيد الداماد حيث قال بعد كلام ومن ههنا يستبين انه لا يصح في الدهر
عدم بعد الوجود والا لزم اما الحدود والامتداد او كون عدمه الطاري هو العدم السابق الا بحسب اللفظ فالحوادث الزمانية وان
لم يبق في زمان لاحق فلا ينعدم عن الدهر اذ الانعدام عن الدهر انما يكون بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده في
زمان وجد فيه لا يرتفع والا يصدق النقيضان وانعدامه في زمان لاحق لا يرفع وجوده في الزمان كما عرفت فاذا هو موجود
في زمانه السابق وذلك الوجود نحو من انحاء الوجود في الدهر والزمان وما فيه بنقيره وقطميره في الدهر فاذا هو موجود في الدهر
انتهى ولكنه ساقط عن محل الاعتبار وانما نشاء هذا التوهم الفاسد قياسا للزمان بالمكان وهذا قياس فاسد جدا فان
المكان قار يجتمع الاجزاء فكل جزء منه مع ما فيه موجود في الواقع بخلاف الزمان فانه غير قار كل جزء منه سابق ينعدم عند اللاحق
عدما محضا بحسب الواقع وليس هذا العدم بالنسبة الى الجزء الحاضر فقط والا يلزم صدق القضايا الكاذبة مثل ان الانبياء
السابقة والممالك السالفة والحوادث الماضية موجودات في الواقع وبحسب نفس الامر وان انعدموا بحسب هذا الجزء الحاضر
ونظيره من الزمان بالجملة العقل السليم والذهن المستقيم لا يفرق بين عدم الشيء الذي لم يوجد بعد وعدم الشيء الذي انعدم
بعد الوجود في المطابقة للواقع ولهذا ترى هذا الفاضل الجونفوري اورد على السيد بانه لو تصور عدم سابق على الزمان في وعاء
الدهر من غير لزوم امتداد فيه فليتصور عدم لاحق للزمان فيه ايضا ويكون العدم اللاحق واقعا في حيز الوجود كما كان الوجود
واقعا في حيز العدم السابق فيكون حيز واحد للعدم السابق ثم للوجود ثم للعدم اللاحق وكما ان تخيل الامتداد في وقوع الوجود
مكان العدم من احكام الوهم كذلك في وقوع العدم مكان الوجود وكما لا يكون اولا التقدم للعدم والتاخر للوجود لطبيعة
العدم والوجود ولا للمقارنتهما لزمانين يكون احدهما ابدا متقدما والاخر موخرا بل لامر لا يعلمه الا الله فقط او هذا الراسخ
في العلم ايضا لا يكون ثابتا التقدم للوجود والتاخر للعدم بطبيعتهما بل لذلك الامر ويكون الامتياز بين العدمين لا بمجرد
اللفظ بل في ذلك الامر فان قيل العدم اللاحق للشيء في وعاء الدهر انما يتصور لو تصور ارتفاع وجوده عن وعاء الدهر وحاق
الواقع لكنه غير متصور لانه اذا وجد الشيء فبعد ذلك وان فرض انتفاء وجوده في زمان لاحق لا يرتفع وجوده عن الزمان السابق والا اجتمع النقيضان
ووجوده في ذلك الزمان وجود في وعاء الدهر قلت العدم السابق ايضا لا يتصور الا بتصور سلب الوجود راسا عن وعاء الدهر
لكنه غير متصور فيما هو موجود في بعض الاحيان اذ لا يمكن سلب وجوده في ذلك الزمان والا لاجتمع النقيضان ووجوده في ذلك الزمان
وجوده في وعاء الدهر فان قلت ان وجوده في وعاء ذلك الزمان وجود في وعاء الدهر بعد العدم قلت فليكن وجوده في
ذلك الزمان وجود في وعاء الدهر قبل العدم ايضا على ان كلامنا في الزماني والزمان ليس بموجود في زمان حتى لا يرتفع
وجوده عن ذلك الزمان بل كما كان معدوما في الدهر ثم وجد ولم يلزم اجتماع النقيضين في الدهر بل وقع احدهما
موقع الاخر فلينعدم ايضا بعد ما وجد ويقع عدمه في حيز الوجود ولعلك قد اتضح لك انه يجوز ارتفاع وجود الزماني
ايضا عن الدهر لا بارتفاع وجوده عن زمان الوجود مع وجود ذلك في الدهر بل بارتفاعه مع زمانه عن صفحة الواقع ولوح الدهر
مرة انتهى ولا يخفى عليك ان كلما اورد ههنا على السيد في محله وليت شعري كيف تفطن السيد بالحدوث الدهري وجحد بما هو معلوم
بالضرورة من دين نبينا صلى الله عليه وآله من حدوث العالم واختار في باب العدم اللاحق ما هو مخالف لما هو يستفاد من الآيات والاحاديث
من فناء العالم من الافلاك والعناصر بل الملائكة كما يشهد به قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام وقوله واذا السماء كشطت واذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتثرت واذا السماء انشقت

ونحوه من الآيات والاحاديث الكثيرة ولم يتفطن هنا بانه اذا ارتفع الافلاك ومن البين انه يبقى الزمان العارض لحركة الفلك مع اشتراك الحدوث الدهري والفناء الدهري في عدم اقتضاء الزمان كما وضح ولاح في كلامهم الفاضل المجوز نفوذ الا ان يقال ان الزمان عنده ليس بعارض للفلك بل هو منتزع من بقائه كما هو يستفاد من كلام اكثر المتكلمين وانه امر موهوم ليس بموجود حتى يعدم ويهلك مع فناء كل شيء لكن يرد بانه اذا كان الامر كذلك فما الاحتياج الى تجشم القول بالحدوث الدهري بل يكفي ان يقال ان الزمان ليس بموجود اصلا حتى يقال بقدمه ولو كان مراد هذا الفاضل من قوله ولكنا نساويه في المعية التي نحن فيها غير ما تلونا عليك فليبين حتى ننظر فيه وبعد اللتيا والتي نرجع الى اصل البحث الذي عقدنا الفصل له فنقول معنى عدم كونه تعالى زمانيا على ما يشهد به العقل المستقيم والشرع القويم هو انه تعالى سابق على وجود الزمان وليس وجوده تعالى منحصرا في الزمان كسائر ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض بناء على ما ثبت من حدوث العالم وايضا يمكن ان يكون المراد انه ليس بزماني منطبقا على الزمان كالحركة حتى يلزم ان يكون الباري تعالى من قبيل الامور الغير القارة يعدم بعضه ويحدث البعض الآخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال مولانا المجلسي في البحار من انه ما ورد من النصوص من انه ليس بزماني ولا مكاني معناه انه كما لا يحيط به مكان حتى يكون ظرفا له مشتملا عليه كذلك لا يحيط به زمان حتى يتقدم عليه جزء من ذلك الزمان او يتاخر عنه جزء آخر فيكون وجوده مقارنا لحد خاص من الزمان مسبوقا بحد آخر منه خال عن وجوده فيكون ذلك الحد ماضيا بالنسبة الى وجود الحق وسابقا على حد آخر كذلك حتى يكون مستقبلا بالقياس اليه واما مقارنة الحق القديم للزمان وتحققه معه في نفس الامر من الازل الى الابد فلا شك في صحته ووقوعه و يكفي في اتصافه تعالى بالزمان تحقق المعنى الثاني وليس لمفهوم لفظ الزمان لغة ولا اصطلاحا اختصاص بما يقارنه الزمان على النحو الاول وفي ما اتصافه تعالى بالمكان فانه انما منع لانه لم يتحقق المقارنة بين ذاته تعالى وبين المكان بشيء من المعنيين لا بمعنى احاطة المكان به ولا بمعنى مقارنة وجوده لوجوده ازلا وابدا فلا شك ان اتصافه سبحانه بالزماني بهذا المعنى مما لا ينكره العقل ولا النقل بل ما ورد في النصوص من توصيفه بالباقي والدائم والسرمدي والازلي والابدي مما يشهد بصدقه ويؤذن بان النصوص الدالة على نفي اتصافه بالزماني انما المراد بها نفي احاطة الزمان بوجوده الحق على ما هو شانه مع المتغيرات الحادثة في حد منه دون حد او انه لا يتقدر وجوده سبحانه بالليل والنهار والشهور والسنين انتهى اما ادلة السمع الدالة على عدم كونه تعالى زمانيا فكثيرة جدا منها ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وما رواه عن ابي ابراهيم عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان وهو الآن كما كان الخبر وفي خبر آخر عنه عليه السلام ان الله لا يوصف بمكان ولا يجري عليه زمان وقال امير المومنين عليه السلام الذي ليس له وقت محدود ولا اجل ممدود ولا نعت معدود وفي النهج لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا ومن قوله عليه السلام لا تصحبه الاوقات وما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال ومن قوله عليه السلام ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل ممدود وفي التوحيد عن الكاظم عليه السلام ان الله لا يوصف بزمان ولا مكان وامثال ذلك كثيرة

فصل في انه تعالى لا يتحد بغيره باي معنى اخذ فانه قد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن الهيولى وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن موصوفها واتصف بصفة اخرى هي البياض وعند من جوز

فصل في انه لا يتحد بغيره

انه تعالى متحد بهذا المعنى ظاهر نظرا الى كونه تعالى واجب الوجود وعدم كونه تعالى مركبا اصلا كما سبق وعدم كونه تعالى محلا للحوادث كما سيظهر ان شاء الله تعالى وايضا من معانيه المجازية صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب اي انضمام شيء مع شيء بحيث يحصل من ذلك الانضمام شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وقد اثبتنا فيما سبق عدم كونه تعالى جزء الشيء كما عرفت فبطل اتحاده تعالى بهذا المعنى ايضا واما معناه الحقيقي فهو ان يصير شيء شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد بعينه عمرا وبالعكس او ان يكون من اول الامر زيد موجودا دون عمرو ثم يصير زيد عمرا وان لم ينعدم زيد والاتحاد بهذا المعنى باطل على الاطلاق وليس بطلان هذا بالنسبة الى الواجب فقط وقد ادعى عليه بعض المحققين دعوى البداهة ونبهوا عليه بوجهين **الاول** انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين لم يحصل الوحدة وان كان احدهما فقط فانعدم احدهما فكيف الاتحاد وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث في الكل خلاف المفروض قيل لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد فباتحاد الحالين للوجودين اتحد الوجودان ايضا والثاني انه من لوازم التشخص التميز فان بقي بعد الاتحاد تشخصان كالمتحدان اثنين لا واحدا وان لم يبق لاحدهما او كلاهما فانعدم المتحدان او احدهما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة اعلم انه يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه تشكيك وهو ان يقال ان الاتحاد مع بقاء الاثنينية يلزم اجتماع النقيضين وان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وهما خلاف الفرض او بارتفاع الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها فيصير الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك مما لا يشتبه في بعض الاشياء غاية ما في الباب ان جميع الحقائق لا يحتمله وليس هذا هو الاتحاد الذي نحن فيه بل هو ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة النقيضين لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت ولا حقيقة لها الا هذه الوحدة وتلك الوحدة فزوالها اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس في شيء من تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله والحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير أ مثلا **ب** مع بقاء **أ و ب** كما يصير الجسم ابيض مع بقاء الجسم والابيض لا بزوال صورة الاثنين عن شيء واحد وحدوث صورة الوحدة فيه واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كان اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تحريرها بتلخيص اطرافها **اقول** لا يخفى عليك انه يرد عليه انه يجوز ان يتحد الشيئان مع الوحدتين وهذا لا يدفع بما قال فالاولى هو الاكتفاء بدعوى الضرورة وايضا الامر الذي يدل على امتناع الاتحاد عليه تعالى مضافا الى ما ذكر لزوم انقلاب الواجب الى الممكن وهذا محال كما ثبت في محله وايضا يلزم كونه تعالى حادثا امكانيا زمانيا لانه ثبت ان كل ما عداه كذلك **فصل** في انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحال في شيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب ويرد عليه منع الاحتياج كلية في الحلول كما في حلول الجسم المعين في الحيز المعين واحتجوا ايضا بانه لو حل في محل فمع وجوب ذلك الحلول حينئذ يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لافتقار الواجب اليه واما مع جوازه فيلزم الانتقال من الغناء الى الافتقار وهذا ايضا مقدوح بما مر وايضا احتجوا بان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عنه وان وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل اتفاقا واحتجوا ايضا بانه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر وايضا احتجوا بانه تعالى لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطلان بالضرورة ولا عن [illegible]

فصل في انه لا يجوز ان يحل في غيره

بيان مذهب النصارى

وبالجملة هذا من ضروريات مذهبنا ويمكن ان نستدل عليه بما روى باسناد الكشي عن يونس بن بهمن قال قال لي يونس اكتب
الى ابي الحسن عليه السلام فاسئله عن آدم هل فيه من جوهرية الله شيء قال فكتبت اليه فاجاب هذه المسئلة مسئلة
رجل على غير السنة فقلت ليونس فقال لا يسمع ذا اصحابنا فيتبرؤن منك قال قلت ليونس يتبرؤن مني او منك وفي
معنى هذا الحديث احاديث اخر وبما في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وكل ما وقع
عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله وبهذا المعنى احاديث اخر والمخالف لنا في عدم تجويزنا على الله تعالى الحلول والاتحاد
فرقتان **الاول** منهم النصارى وسنبينه ثم كلامهم مخبط ولذلك اختلفوا في نقله وضبط مذهبهم انهم اما ان تقولوا
باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدن المسيح او بنفسه الناطقة
فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى
بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات وكل ذلك باطل لبطلان الاتحاد
وانتقال الصفات وتعدد الخالق ولمنع صاحب الشرع اطلاق البنوة على احد من العباد على جهة التشريف كما سيجيء هذا هو الرد الاجمالي اما
التفصيلي فهو موقوف على تفصيل مذهبهم فنقول على ما وصل الينا من بعض كتب المتكلمين فقال النصارى اتفقوا على الاتحاد
وبعد ذلك اختلفوا فالملكانية ذهبت على ان الاتحاد وقع بالانسان الكلي لا بالانسان الجزئي ويدفع ذلك بما ثبت به بطلان
الاتحاد وبعدم تسليم لوجود الكلي المجرد في الخارج وقول افلاطون بالمثل باطل ولئن سلمنا وجود الانسان الكلي في الخارج
لكنا نقول لو اتحد الله تعالى به وهو مشترك بين جميع الناس لزم ان لا يختص بعض الناس بهذا الاتحاد دون البعض وانه باطل
بالوفاق والباقون اثبتوا الاتحاد بالانسان الجزئي ثم هؤلاء اختلفوا في تفسير الاتحاد فقالت اليعقوبية المراد من الاتحاد الامتزاج
حتى صار منهما شيء ثالث كما يمتزج النار بالفحمة فيحصل منهما الجمر الذي هو ليس بنار ولا فحم وكذلك قالوا المسيح جوهر من
جوهرين اقنوم من اقنومين لاهوتي وناسوتي ورد ذلك بان الامتزاج لا يعقل الا في الاجسام والكلمة عندهم ليست
من الاجسام فلا يعقل ذلك فيها وقالت النسطورية معنى الاتحاد هو ان الكلمة جعلته هيكلا ومحلا وادرعته ادراعا ولذلك
قالوا المسيح جوهران اقنومان ولا يخفى عليك ان هذا هو الحلول الذي ثبت بطلانه ومنهم من قال الاتحاد وقع به كما
اتحد نقش الفص بالشمع وصورة الوجه بالمرآة من غير ان يكون النقش قد انتقل من الفص الى الشمع والوجه الى المرآة ورد بانه
ان عنوا به ان ذات عيسى عليه السلام صار مثالا للباري فهو محال لاستحالة ان يصير الجسم المحدث منزها قديما وان عنوا انه
حصلت له خاصية لاجلها اقدر على ما لا يقدر عليه غيره فقد عرفت انه لا خالق الا الله وفسر يحيى بن عدي قول النصارى بان
الاب والابن وروح القدس بما يقوله الفلاسفة من انه تعالى عقل وعاقل ومعقول وهو من حيث انه عقل هو اقنوم الاب ومن حيث انه
عاقل لذاته فهو اقنوم الابن ومن حيث انه معقول لذاته فهو اقنوم روح القدس ورد بانه تاويل بعيد عن اللفظ وايضا فان للنصارى
تسبيحة مشهورة دالة على فساد هذا التاويل وهي قولهم نؤمن بالله الاحد الاب مالك كل شيء صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب
الواحد ايسوع المسيح ابن الله بكر الخلائق كلها الذي ولد من الله قبل العوالم كلها وليس بمصنوع اله حق من جوهر ابيه الذي بيده
اتقنت الخلائق وخلق كل شيء من اجلنا معاشر الناس ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا
وحبل به وولد من مريم البتول وقتل وصلب ودفن وقام بعد ثلاث وصعد الى السماء وجلس عن يمين ابيه وهو مستعد للمجيء تارة
اخرى للقضاء بين الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس روح محبته الذي خرج من ابيه وبمعمودية واحدة لغفران
الخطايا وبجماعة واحدة قدسية جاثليقية وبقيامة ابداننا الى ابد الابدين انتهت التسبيحة وهي دالة على فساد تاويل يحيى بن عدي
ومتمسك النصارى شيئان اولا ما اختص به عيسى من خوارق العادات من تولده من غير الاب واحيائه الموتى وابراء الاكمه

وثانيها ما يحكونه عنه عليه السلام من قوله اذهب الى ابي وابيكم والجواب عنهما بالمعارضة بالمعجزات التي ظهرت على يد الانبياء وبمنع منهم القول وعلى تقدير تسليمه بحمله على التشريف والدليل عليه انه قال اذهب الى ابي وابيكم فجعله ابا لهم وبالاتفاق حقيقة الابوة ما كانت حاصلة بالنسبة اليهم وايضا يردهم صريحا قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القيها الى مريم وروح منه فامنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون وقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا الاية وقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهؤن قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون وفي الاحتجاج قال النبي صلى الله عليه واله لليهود اجئتموني لاقبل قولكم بغير حجة قالوا لا قال عليه السلام ما الذي دعاكم الى القول بان عزير ابن الله قالوا لانه احيى لبني اسرائيل التورية بعد ما ذهبت ولم يفعل ذلك الا من هو ابنه فقال عليه السلام فكيف صار عزير ابن الله دون موسى وهو الذي جاءهم بالتورية وراوا منه المعجزات ما قد علمتم ولقد كان موسى بالبنوة احق واولى ولكنكم انما تريدون بالبنوة الولادة على سبيل ما يشاهدونه في دنياكم هذه من ولادة الامهات للاولاد بوطي اباؤهن لهن فقد كفرتم بالله تعالى وشبهتموه بخلقه واوجبتم فيه صفات المحدثين فوجب عندكم ان يكون محدثا قالوا لسنا نعني هذا فان هذا كفر كما ذكرت ولكنا نعني انه ابنه على معنى الكرامة وان لم يكن هناك ولادة كما يقول بعض علمائنا لمن يريد اكرامه يا ابني فقال رسول الله صلى الله عليه واله فهذا ما قلته لكم انه ان وجب على هذا الوجه ان يكون عزير ابنه فان هذه المنزلة لموسى عليه السلام اولى وان الله تعالى يفضح كل مبطل باقراره ويقلب عليه حجته ان ما احتججتم به يؤديكم الى ما هو اكبر مما ذكرته لكم لانكم قلتم ان عظيما من عظمائكم قد يقول لاجنبي لا نسب بينه وبينه يا ابني وهذا ابني لا على سبيل الولادة فقد تجدون ايضا هذا العظيم يقول لاجنبي اخر هذا اخي والاخر هذا شيخي وابي والاخر هذا سيدي على سبيل الاكرام وان من زاده في الكرامة زاده مثل هذا القول فاذا يجوز عندكم ان تكون موسى اخا لله او شيخا له او ابا او سيدا لانه قد زاده في الاكرام على العزير كمن قد زاد رجلا في الاكرام فقال له يا سيدي ويا شيخي ويا عمي ويا رئيسي على طريق الاكرام وان من زاده في الكرامة زاده في مثل هذا القول فلزمت القوم وتحيروا وقالوا يا محمد صلى الله عليه واله اجلنا نتفكر فيما قلته لنا فقال عليه السلام انظروا فيه بقلوب معتقدة للانصاف يهديكم الله ثم اقبل صلى الله عليه واله على النصارى فقال لهم وانتم قلتم ان القديم عز وجل اتخذ المسيح ابنه فما الذي اردتموه بهذا القول ان اردتم ان القديم صار محدثا لوجود هذا المحدث الذي هو عيسى او المحدث الذي هو عيسى عليه السلم صار قديما لوجود القديم الذي هو الله او معنى قولكم انه اتخذه اي اختصه بكرامة لم يكرم بها احد سواه فان اردتم الاول فقد ابطلتم لان القديم محال ان يكون محدثا وان اردتم الثاني فقد سلمتم ايضا فقالت النصارى يا محمد صلى الله عليه واله لما ظهر على يد عيسى عليه السلم من الاشياء العجيبة ما ظهر فقد اتخذه ولدا على جهة الكرامة فقال لهم رسول الله صلى الله عليه واله هذا ما قلته لليهود في هذا المعنى الذي ذكرتموه ثم اعاد صلى الله عليه واله ذلك الكلام كله فسكتوا الا رجلا واحدا منهم قال لي يا محمد اولستم تقولون ان ابرهيم خليل الله فاذا قلتم ذلك فلم منعتمونا من ان نقول ان عيسى ابن الله فقال عليه السلم لن يشتبها ان قولنا ان ابراهيم خليل الله فانما هو مشتقة من الخلة وهي مشتقة من الفقر والفاقة الحديث وامثال تلك الايات والحديث احاديث اخر يطول ذكرها والفرقة الثانية المخالفة لنا في هذا الاصل الاتحادية والحلولية من المتصوفة ومنهم بعض الغلاة من الشيعة القائلة بحلول الله تعالى بابدان الائمة عليهم السلام وكل اهل هذا المذهب

عند الفرقة المحقة الاثنا عشرية ملعون ونحن منهم براء قاتلهم الله انى يوفكون قال العلامة رحمة الله عليه الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل صيرورة شيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون اهل الاهواء الباطلة وايضا قال من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وفي الكافي باسناده عن سدير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان قوما يزعمون انكم آلهة يتلون علينا بذلك قرآنا وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فقال يا سدير سمعي وبصري وشعري وبشري ولحمي ودمي من هؤلاء بريء برئ الله منهم ورسوله ما هؤلاء على ديني ولا على دين آبائي ولا يجمعني الله واياهم يوم القيمة الا وهو ساخط عليهم قال قلت فما انتم قال نحن خزان علم الله نحن تراجمة امر الله نحن قوم معصومون امر الله تبارك وتعالى بطاعتنا ونهى عن معصيتنا نحن الحجة البالغة على من دون السماء وفوق الارض ومن اراد الاطلاع على غاية تفضيح اهل البدعة من الموحدة والحلولية والاتحادية شناعة اقوال اكابرهم وقبائح اعمالهم وبطلان كلما يتشبثون به لترويج عقائدهم الفاسدة والاعمال المحرمة فعليه بمطالعة الرسالة المسماة بالشهاب الثاقب الذي وفقني الله تعالى باتمامها عن قريب من ذلك الزمان ولله الحمد على ذلك **فصل** في ان الواجب تعالى يمتنع ان يتصف بالحادث والمراد بالحادث الموجود بعد العدم فما لم يكن موجودا في الخارج اصلا كالانتزاعيات الصرفة من الاضافات المتجددة والسلوب الصرفة لا كلام فيها فانه فع ما قال الفخر الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتنزهون عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته امراله بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية ووجه الاندفاع ظاهر لان تلك الامور المسطورة ليست بموجودة في الخارج عند قائليها فلا يلزم على مسلكهم اتصاف الواجب بالحوادث الموجودة بعد عدم وقد مر في دليل اثبات عينية الصفات بعض التحقيقات المتعلقة بالصفات الاضافية وغيرها مع قليل بسط وابحاث فليتذكر والدليل على ذلك انه تعالى لو كان متصفا بصفات حادثة فلا يخلو ان اتصافه تعالى بها اتصاف بصفة الكمال ام لا على الاول يلزم كونه تعالى ناقصا قبل ذلك الاتصاف وعلى الثاني يلزم اتصافه تعالى بما هو ليس بصفة كمال له للاتفاق على ان كلما يتصف به الواجب تعالى يجب ان يكون كمالا له والجواب ان النقص انما يلزم لو لم يكن الواجب تعالى متصفا بصفة كمال اخرى يكون زوالها شرطا للاتصاف بالصفة التي كلا منافيها او يجب ان يكون ذاته تعالى متصفة بنوع كمال يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك ودفع بان حدوث كل فرد يستلزم حدوث الطبيعة وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم ان يكون الواجب تعالى حادثا وبانه تعالى في الازل يكون خاليا عن كل فرد حادث ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا والدليل الثاني على المطلوب ان الاتصاف بالحادث تغير والله تعالى عن التغير واورد عليه انه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فهو مصادرة وان اريد بالتغير التغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوع لجواز ان يكون الحادث معلولا للذات الواجبة بطريق الاختيار او الايجاب بان تقتضي الطبيعة التي تكون افرادها متجددة كحركات الافلاك عندهم فهو يمكن لنا دفعه بان نسبة الصفات واجبية لما كانت عين ذاته تعالى فيلزم من تغيره تعالى بحسب الصفات تغير الذات الواجبة

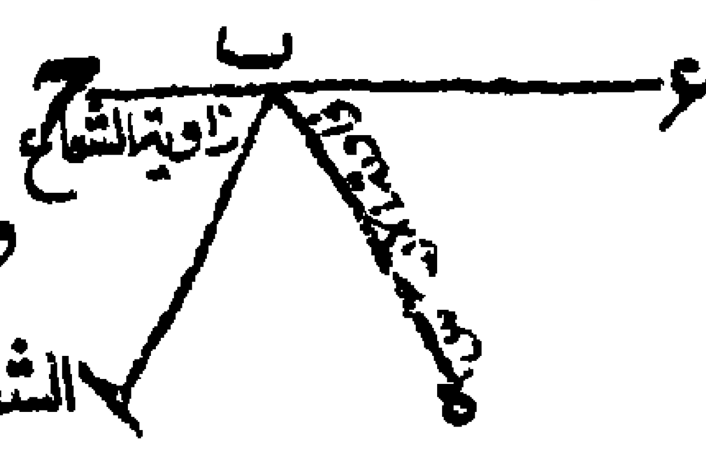
فصل في امتناع اتصاف الواجب بالحوادث

الحاصل ان الاتصاف بالحادث من جملة التغير بحسب الصفات والتغير بحسب الصفات في الواجب تعالى تغير بحسب الذات ايضا ولك ان تقول من اول الامر ان اتصاف الواجب بالصفات الحادثة يستلزم كون الواجب تعالى حادثا وقديما معا و الدليل الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث واللازم الانقلاب من الامتناع الى الجواز وهو من نفي ان اللازم ازلية جواز الحادث لا جواز ازلية الحادث ونظير ذلك قد عرفت في مبحث اثبات حدوث العالم و الدليل الرابع انه قد سبق في تضاعيف بعض التحقيقات ان كلما يصح اتصاف الواجب تعالى به فيجب ان يكون ذلك الاتصاف بالفعل فكيف يجوز اتصاف الواجب تعالى بالحادث اما الاحاديث المأثورة عن جناب الائمة عليهم الصلوة والسلام فكثيرة منها في الكافي باسناده عن حمزة بن الربيع عن بعض اصحابنا قال كنت في مجلس ابي جعفر عليه السلام اذ دخل عليه عمرو بن عبيد فقال له جعلت فداك قول الله تبارك وتعالى ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى ما ذلك الغضب فقال ابو جعفر عليه السلام هو العقاب يا عمرو انه من زعم ان الله قد زال من شيء الى شيء فقد وصفه صفة مخلوق وان الله عز وجل لا يستفزه شيء فيغيره وايضا فيه باسناده عن هشام بن الحكم في حديث زنديق الذي سئل ابا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط فقال ابو عبد الله عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال يدخل عليه فينقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين وايضا فيه باسناده عن ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل هو الاول والاخر قلت اما الاول فعرفناه واما الاخر فبين لنا تفسيره فقال انه ليس شيء الا يبيد او يتغير او يدخله التغير والزوال وينتقل من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان الا رب العالمين فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة هو الاول قبل كل شيء وهو الاخر على ما لم يزل ولا يزال بحالة واحدة ولا يختلف عليه الصفات والاسماء كما يختلف على غيره مثل الانسان الذي يكون ترابا مرة ومرة لحما ودما ومرة رفاتا ورميما وكالبسر الذي يكون مرة بلحا ومرة بسرا ومرة رطبا ومرة تمرا فيتبدل عليه الاسماء والصفات والله جل وعز بخلاف ذلك وامثال ذلك في الاحاديث والخطب كثيرة **فصل** في ان الله تعالى لا يجوز ان يرى بالعين ولما كانت تلك المسئلة من امهات المسائل الدينية ومع ذلك اشتد التنازع والتشاجر فيما بين ارباب العقول كافة من الحكماء والمتكلمين وبين الاشاعرة الاشعورية اردنا ان نجيل كميت القلم في مضمار الكلام مستعينا بالله تعالى وبه الاعتصام فنقول مقدمة في الفرق بين العلم والادراك اعلم ان الادراك يطلق على معنيين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى قد يسمى بالعلم ايضا بالمعنى الاعم وهذا الادراك يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك ملفوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخييل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون الادراك بهذا المعنى اعم من العلم بهذا المعنى والمعنى الثاني للادراك هو الاحساس فقط والادراك بهذا المعنى قسيم للعلم بمعنى التعقل لكون كل منهما قسما للادراك بالمعنى الاول وقد تخصص هذا النحو من الادراك في البصر والسمع والشم والذوق واللمس فان قيل لا نسلم مغايرة الادراك للعلم وليس الاحساس الا العلم مع آلة الحاسة فيكون الادراك فردا للعلم بمعنى الادراك مطلقا والتغاير على الوجه الذي قررتم مجرد اصطلاح قلت معلوم بالضرورة ان الادراك الذي يحصل لنا عند لمس النار مثلا او عند ذوق الحلو او الحامض مثلا او شم ماء الورد مثلا مغاير لعلمنا بحرارة [illegible] و[illegible] المعين حلوا او حامضا وكون ماء [illegible]

فصل في ان الله تعالى لا يجوز ان يرى بالعين

[illegible]

مع كون هذه الاشياء غائبة عنا وايضا مغائر للتأثر بالضرورة وقد ينبه على مغائرة الادراك للعلم بان الواحد منا يكره رؤية شخص وسماع كلامه ولا يكره العلم به وبكلامه وبان احدنا يعلم ما لا يدركه كالامور الغائبة بل المعدومة وبان النائم يدرك قرص البراغيث ولا يعلمه وقد يدرك صوت الناس بحضرته وربما كان سببا لانتباهه مع انه لا يعلمه فان كان مرادك من هذا المنع منع التغاير بين هذا الادراك وهذا العلم فهو منع لما هو معلوم بالضرورة وان كان غير هذا فقلنا ممن يكره **مقدمة** اخرى في كيفية الادراك البصري الذي نحن بصدده المذهب المشهور للحكماء في الابصار ثلثة **الاول** مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر في تحرير المناظر لاقليدس العين يحدث باستمداد من الاجرام النيرة في الجسم الشفاف المتوسط بينها وبين المبصرات كالهواء وما شاكله شعاعا كما يحدثه الاجرام النيرة وحدها بعينه ويكون ذلك كانه منبعث من العين وخارج منها اثرا لها لتصيرا لها في الابصار فيختلف احوال المناظر لاختلاف اوضاعه فليصدق وبذلك ليتوهم ذلك الشعاع متصلا بالعين على خطوط مستقيمة ولتحدث سموتا مستقيمة لا نهاية لكثرتها والشكل الشعاعي مخروط راسه يلي العين وقاعدته يلي نهاية المبصرات فالاشياء التي تقع عليها الشعاع تبصر والتي لا تقع عليها لا تبصر وما ابصر من زاوية عظيمة ظهر عظيما وبالعكس وما ابصر من زوايا كثيرة ظهر كثيرا وما ابصر من زوايا متساوية ظهر متساوية انتهى واختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر وقالت طائفة اخرى منهم انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به ومتمسك الرياضيين ان الانسان اذا راى وجهه في مرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا لا ينبغي ان لا ينتقل تلك الصورة المنطبعة باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا ترى انه اذا قرب الوجه منها يخيل ان صورة الرائي في السطح الظاهر منها واذا بعد يوهم انها غائرة فيها ونوجه ايضا ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا غير مانع نفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل بخلاف ما اذا كان كثيفا وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد ينفذ في جسم المتوسط ويصل الى المرئي وهذا اذا كان المتوسط لطيفا وقد لا ينفذ وهو اذا لم يكن المتوسط لطيفا وهم على ذلك امارات واثبات بحيث يفيد الظن القوي بما قالوا منها ان المرئي في السطح الصيقل الاشياء التي كانت نسبتها اليه كنسبة الرائي اليه بخلاف ما اذا لم يكن كذلك فانهم قالوا ان هذا انما هو لانعكاس الشعاع البصري من السطح الصيقل الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية وضع الشعاع وتوضيح ذلك انه ليفرض آ الحدقة و ج ع سطح الماء و ب هو المرئي من سطحه و ه يقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة و آ ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ج زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ج وزاوية ه ب ع زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساوتا وجب ان يساوي زاويتا ا ب ع ه ب ج واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد ينتفي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس



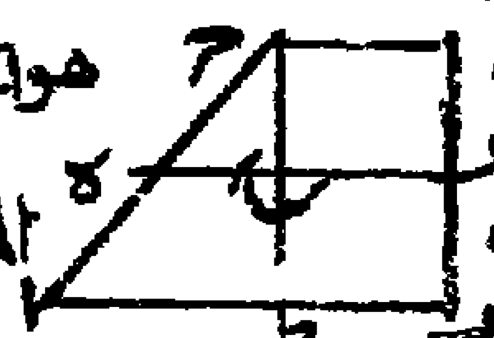
واعلم ان الجسم المتوسط بين الحدقة والمرئي اذا كان متشابه الغلظ والرقة كانت الخطوط الشعاعية على الاستقامة الى طرفيه اما اذا لم تكن كذلك بان يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا

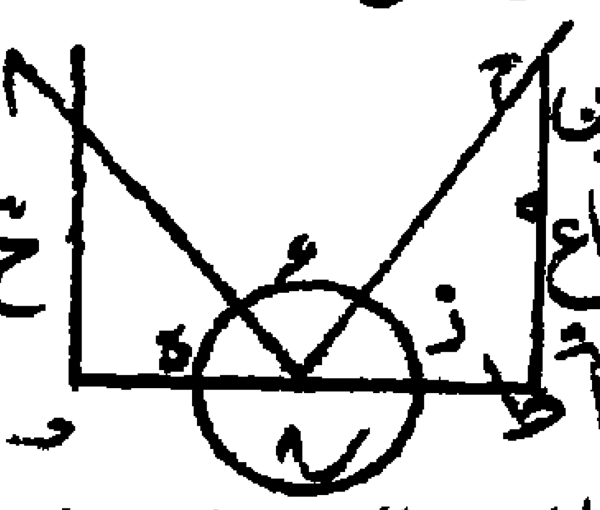
مذهب الرياضيين في الابصار

كالهواء وما يلى الرؤية غليظا كالماء فالخطوط الشعاعية حينئذ اذا وصلت الماء مثلا ينعطف ويميل الى سهم المخروط
ثم يصل الى طرفي المرئي وتصوير ذلك ان يفرض ه الحدقة و اب المرئي اعني العنب مثلا والجسمان المتوسطان مختلف القوام
الهواء والماء مثلا وخطا ا ه و ب ه الخطين المنعطفين ولهذا الذي ذكرناه من الانعطاف و
الانعكاس لوازم كثيرة مربوطة لعنبة في الماء كالاجاصة بيان ذلك انك عرفت ان عظم المرئي في الرؤية
بحسب عظم الزاوية الحادثة في الحدقة التي هي راس المخروط ولا شك ان الزاوية الحادثة من الخطين الخارجين من الحدقة على الاستقامة الواصلين
الى العنب مثلا اصغر من الزاوية الحادثة من الخطين المنعطفين الى العنب مثلا كما يظهر من هذا الشكل ومن رؤية الخاتم المقرب
للعين حلقة كبيرة لاجل كبر الزاوية بخلاف ما اذا كان بعيدا لان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها
اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول كما يستفاد في غاية من شكل كامر الاولى اعني كل خطين خرجا من طرفي ضلع مثلث والتقيا داخله
فمجموعهما اقصر من ضلعيه الباقيين وزاويتهما اعظم من زاوية الضلعين ومن رؤية الشجر على الشط منكسا الشعاع لانعكاس بيان ذلك انه لنفرض
خط اب عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ونفرض ... ا ب لنقطتي ع و و على ب ح
نقطتي ح ط فاذا خرج من ه خط شعاعي الى ع والآخر الى و وجب ان ينعكس خط ه و
الى نقطة ط مثلا وخط ه ع الى ح فيكون الزاوية الشعاعية تعني زاوية ه و ا كالزاوية الانعكاسية
اعني زاوية ط و ب ... ع ا كزاوية ح ع ب حتى يكون الخطوط المنعكسة
من سطح الماء الى الشجر كاوتار الآلة المسماة بجنك فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من
المنعكس ... ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عندها
ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فيراه منكسا راسه ... عن سطح الماء غائرا فيه جدا ومن ههنا يستبين ان الشجر اذا كان
في الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى ما تحت راسه من موضع ابعد منه وهكذا
الى ان يصل قاعدة الشجر قاعدة تحته واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكرنا اعني ينعكس
الشعاع الى راس الشجر من موضع ابعد من الرائي والى قاعدة الشجر من الاقرب ... الا ترى انك اذا
استترت سطح الماء من جانبك يستتر راس الشجر اذا كان في الجانب الآخر وقاعدة الشجر اذا كان في جانبك
واعلم انه لا يجوز ان ينعكس الخط من ع الى ط ومن و الى ح والا كانت شعاعية ه ع ا كانعكاسية ط ع ب وهذه
الانعكاسية اصغر من زاوية ح و ب لان زاوية ط و ب جزء من زاوية ح و ب وزاوية ط و ب اكبر من زاوية
ط ع ب لما عرفت ان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من
الزاوية التي ضلعاها اطول والاصغر من الجزء يكون اصغر من الكل بالضرورة واذا ثبت اصغريتها ثبت اصغرية ه ع ا التي هي عكسها
ثم نقول زاوية ه ع ا لاجل هذه الكلية المسطورة اكبر من زاوية ه و ا وهذه الزاوية مساوية لزاوية ح و ب الانعكاسية
فانها تكون زاوية ه ع ا اكبر من زاوية ح و ب ايضا هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كل مثلا
خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط مثلا فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد وليتصور هكذا
ولعل من فروع هذا المسلك معرفة مقدار ارتفاع بعض الاجسام على بعض الوجوه في تحرير المناظر ... في شكل ... لنا ان
نعرف مقدار ارتفاع جسم يمكن الوصول الى قاعدته من غير شمس وليكن الجسم ا ب والبسيط ح ب وننظر من ح الى ان يرى
... ح ب بنقطة ع ويخرج منها ع ه عمود اوليمر شعاع ح ه ا بنقطة ه منه فيكون مثلثا ح ع ه ح ب ا
متشابهين ونسبة ح ع المعلوم الى ع ه المعلوم كنسبة ح ب المعلوم الى ا ط فهو معلوم وذلك ما اردنا

اقول برهان ذلك ان زوايا مثلث ع ح ه متساوية النظائر فزوايا مثلث ب ح ا لان كلا من زاويتي
ه ح ب قائمة وزاوية ع ح ه مشتركة وزاويتا ح ه ع و ح ا ب ايضا متساويتان لان زاوية ع ح
متممة لكل منهما الى القائمة لما سيجيء من ان الزوايا الثلث للمثلث مساوية لقائمتين وايضا بشكل كط من الاولى اذا
وقع خط اعني ه ا مثلا على الخطين المتوازيين فالمتبادلتان من الزوايا الحادثة متساويتان وكذلك الخارجة ومقابلتها
الداخلة فاذا اخرجنا خط ه ا في الشكل المسطور الى ط مثلا وخط ع ه الى ز مثلا يكون زاوية ز ه ا مساوية لزاوية
ب ا ه لانهما متبادلتان فيكون مساوية لـ ه ح الخارجة المقابلة لـ ا ه ز ايضا واذا ثبت هذا فنقول بشكل د من سادسة
الاصول اعني كل مثلثين يتساوى زوايا هما النظائر فاضلاعهما النظائر متناسبة يثبت المطلوب وحينئذ ينبغي ان يرجع الى
قاعدة استخراج المجهول بالاربعة المتناسبة وهي ما نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزم مساواة مسطح الطرفين
لمسطح الوسطين بشكل يط من السابع فانه برهن عليه بانه مثلا ا ب ح ع اربعة اعداد متناسبة نقول فمسطح ا في ع
وهو ه كمسطح ب في ح وهو ز ولنضرب ب في ح فيحصل ح فاضرب ا في ح و ع وحصل ح ه فنسبة
ح الى ع العددين كنسبة ح الى ه المسطحين بشكل يح من السابعة اعني كل عدد يضرب في عددين
فنسبة المسطحين كنسبتهما وايضا ا ب ضرب في ح وحصل ح ز فنسبة ا الى ب اعني ح الى ع
كنسبة ح الى ز بشكل يز من السابع اعني كل عددين يضربان في عدد فنسبة المسطحين كنسبتهما وكانت ه
كنسبة ح الى ه فنسبة ح الى ه و ز واحدة فهما متساويان وتوضيح ذلك انا ناخذ اربعة اعداد متناسبة الاثنين والاربعة والثمانية وستة عشر مثلا
وسميناه بطريق اللف والنشر المرتب ا ب ح ع فنقول مسطح الثاني في الثالث منه اعني حاصل ضرب الاربعة في الثمانية اللذين سميناهما
ب ح والمسطح ز كمسطح الاول في الرابع اعني حاصل ضرب الاثنين في ستة عشر اللذين عبرنا عنهما با ع والمسطح ه وهو اثنان وثلثون نقول برهان
على ذلك لنا نضرب اثنين اعني ا في الثمانية اعني ح فيحصل ستة عشر اعني ح فنسبة حاصل ضرب الاثنين اعني ا في الثمانية اعني ح وهو ستة عشر
اعني ح الى الحاصل ضرب الاثنين في ستة عشر اعني ع وهو اثنان وثلثون اعني ه كنسبة الثمانية الى ستة عشر كما هو مقتضى شكل يح اعني
نسبة النصف وايضا نضرب الاثنين والاربعة اعني ا ب في الثمانية فيحصل ستة عشر اعني ح واثنان وثلثون اعني ز فبشكل يز يلزم ان يكون نسبة
ح اعني ستة عشر الى اثنين وثلثين اعني ز كنسبة ا الى ب اعني نسبة النصف فاذن ثبت ان ح كما هو نصف ه كذلك
نصف ز فاذن ز و ه متحدان وهذا هو المطلوب واذا عرفت ذلك نقول قاعدة استخراج المجهول بالاربعة المتناسبة انا اذا
جهل احد الطرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطرف المعلوم او احد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم فالخارج
من القسمة في كلا الموضعين هو العدد المجهول المطلوب والبرهان على ذلك ان نسبة المسطح اعني حاصل الضرب الى احد
الضلعين كنسبة الضلع الاخر الى الواحد لان الضرب عبارة عن تكرر المضروب بعدد احاد المضروب فيه كما في مصادرة المقالة
الثامنة من الاصول وكل عدد عبارة عن الاحاد المتكررة المتضاعفة على الواحد ومن المعلوم ان التضاعف على الشيئين من الاعداد
والمقادير على نسبتهما لا يغير النسبة كما في التنقيص على هذا الوجه ايضا كذلك بشكل يا من السابع مثلا فرضنا ا ب ضعف ح
وزدنا على ح ا مثله اعني ع ط وعلى ا ب ايضا كذلك اي زدنا اعني ضعف ح ط و ا لا اما مساو او ناقص او زائد على
الاول يلزم ز ط مساواة الكل للجزء الذي هو ا ب المساوي لـ ح ب وعلى الثاني نقصان الكل عن الجزء كما هو ظاهر
وعلى الثالث يلزم زيادة الكل على مجموع الاجزاء وهذه كلها باطلة واذا ثبت ان نسبة حاصل الضرب الى احد المضروبين
كنسبة المضروب الاخر الى الواحد فنقول نسبة المقسوم الى الواحد من المقسوم عليه وخارج القسمة كنسبة الاخر منهما الى
الواحد فاذا فرضنا تقسيم حاصل الضرب فيكون المقسوم عين حاصل الضرب فلا بد حينئذ ان يكون نسبة خارج

القسمة كنسبة المضروب فيه الى المقسوم الذى هو حاصل الضرب فبشكل يط من الخامسة اعنى الاقدار المتساوية النسب الى مقدار واحد متساوية يكون المضروب فيه عين خارج القسمة وهذا هو المطلوب وايضا نقول نحن لا نفتقر فى الاربعة المتناسبة فى استعلام الطرف المجهول او الوسط الى الضرب والقسمة بل يكفى تحصيل العدد الذى وجد فيه النسبة المعلومة مثلا اذا علمنا ان نسبة احد الطرفين المعلوم قدره كعشرين ذراعا مثلا الى احد الوسطين المعلوم كاربعين مثلا بالتضعيف وقد نعلم ان نسبة الوسط الاخر المعلوم كالثلثين مثلا ينبغى ان يكون الى الطرف المجهول ايضا كذلك كما هو مقتضى الاربعة المتناسبة فهو ضعف الثلثين اعنى ستين واعلم ان هذا الطريق الذى تلونا عليك فى معرفة ارتفاع بعض الاجسام انما يتمشى اذا كان موضع الحد عين نقطة ح الذى هو طرف البسيط اما اذا كان مرتفعا كما فى صورة تقف على نقطة ح فطريق هذا الاستعلام انما انصب شاخصا وقف بحيث يمر شعاع بصرك على راسه الى راس المرتفع ثم امسح من موقفك الى اصله واضرب فى فضل الشاخص على قامتك واقسم الحاصل على ما بين موقفك واصل الشاخص وزد قامتك على الخارج فهو المطلوب فلو فرض موقفك على اصل المرتفع اربعين ذراعا وفرضنا قامتك ثلثة اذرع والشاخص تسعة اذرع تفضله على قامتك ستة اذرع فاذا ضربنا الاربعين فى الستة حصل مائتان واربعون كان ما بين موقفك واصل الشاخص عشرة اذرع فاذا قسمنا حاصل ضرب المسطوح عليها خرج اربعة وعشرون فزدت مقدار قامتك كان سبعة وعشرين وهو ارتفاع المرتفع وبرهنه ان نفرض المرتفع اب والشاخص المنصوب كاز والقامة حء ولنخرج من نقطة ح خطا موازيا لدب الى ط فبشكل لد من الاولى اعنى الاضلاع المتقابلة من السطوح المتوازية الاضلاع متساوية اضلاع ءح زح ب ط متساوية وبدليل ما تقدم اضلاع مثلثى ح ح ه و ح ط ا متساوية النظائر فنسبة ح ح الى ح ه كنسبة ح ط الى ط ا المجهول فبمقتضى القاعدة المسطورة ينبغى ان تضرب ح ه الذى هو احد الوسطين وايضا هو الفضل على قامتك فى ح ط الذى هو الوسط الاخر المعلوم اعنى ح ح فيعلم ارتفاع ط ا المجهول ومع انضمام ب ط المعلوم يعلم مقدار ارتفاع مجموع المرتفع ولما كان ضلع ح ح مساويا لدز الذى هو ما بين موقفك واصل الشاخص كان مساحة هذا اسهل من مساحة خط ح ح قال المحققون موضع هذا ذاك وهكذا هذه العلة قالوا فى موضع ح ط ء ب الذى هو ما بين موقفك الى اصل المرتفع ولهذه العلة قال فى موضع ازدياد ب ط ء ح اعنى مقدار قامتك وايضا من فروع هذا المسلك ما فى تحرير المناظر لاقليدس فى شكل ك ان نعرف مقدار ارتفاع جسم يمكن الوصول الى قاعدته بالمراة وليكن الجسم اب والبصر ح ونضع مراة ء ه ز فيما بين عمودى ح ط اب القائمين على ط ب بحيث ينعطف من جرومنه ح شعاع البصر الى نقطة ا وليكن الشعاع ح ح والمنعطف منه ح ا فيكون فى مثلثى ح ط ح وا ب ح زاويتا ط ب قائمتين وزاويتا ح الشعاع عينه والانعطافية متساويتين ولذلك يكون نسبة ح ط المعلوم الى ح ط المعلوم كنسبة اب المطلوب الى ب ح المعلوم فاب معلوم وذلك ما اردناه انتهى اقول قد ثبت فى لب من الاولى ان الزوايا الثلث لمثلث متساوية لقائمتين قال كل مثلث اخرج احد اضلاعه فزاويته الخارجة مساوية لمقابلتيها الداخلتين وزواياه الثلث الداخلة مساوية لقائمتين فاذن لما كانت فى الشكل المسطور زاويتا ح ط ح وا ب ح قائمتين لا بد ان يكون الزاويتان الباقيتان من كل منهما متساويتين لقائمة ولما كانت زاوية الشعاع والانعكاس متساويتين لا بد ان يكون الزاويتان الباقيتان ايضا متساويتين كما فى العلوم المتعارفة اذا زيد على المتساوية او نقص منها متساوية حصلت متساوية وليعلم ان ظاهر بعض الاحاديث يؤيد هذا المسلك ففى الكافى باسناده عن احمد بن اسحق قال كتبت الى ابى الحسن الثالث عليه السلام اسئله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس فكتب لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائى والمرئى هواء ينفذه البصر فاذا انقطع الهواء عن





الرائي والمرئي لم يصح الرؤية وكان في ذلك الاشتباه لان الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه وكان
ذلك التشبيه لان الاشباه لابد من التشابه للمشابهات وفي التوحيد والاحتجاج مثله فان ظاهره يدل على خروج الشعاع كما اعترف به
غير واحد من العلماء الاعلام وان امكن ان يكون كناية عن تحقق الابصار بذلك وتوقفه عليه ويرد على هذا المسلك امور **الاول** ان الشعاع ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين العصفور جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم
ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم واذا فتحت العين خرج مثله ويمكن ان يجاب عنه بان نظير هذا الشعاع ووصوله الى المبصرات نظير شعاع
الشمس والقمر وسائر الكواكب ووصوله الى وجه الارض دفعة مع هذه المسافة البعيدة وحيلولة السموات والعناصر فما
وجه يصح هنا يصح هناك ايضا بالجملة يحتمل ان يكون الشعاع عبارة عن امر عرضي قائم بالهواء وغيره من الاجسام الشفافة
حادث عند اجتماع شرائط الرؤية وح يكون توهم الجزم على المسامحة ويحتمل ان يكون عبارة عن امر جوهري لطيف بحيث يكون
وصوله الى المبصرات كلمح البصر او هو اقرب بدون حيلولة الاجسام الشفافة له وهذا ليس ببعيد عند من يقول بوجود الملائكة
والنفوس المعلومة ومنه ذلك على وجه في الشرع وهذا هو الذي يكسر سورة هذا الاستبعاد **والثاني** ان حركة الشعاع ليست
ارادية ... ليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واجيب بانه يجوز ان تكون
حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ماعداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا وايضا لا يرد هذا على احتمال
المسامحة في قولهم بالخروج وايضا يجوز ان يكون تحريك الشعاع الى جانب المبصر من فعل الفاعل المختار ولا نسلم استلزام
الطبيعية ... الاحتمال صحيح والنقض عند الحكماء القائلين بخروج الشعاع وغيرهم بالطلاق **الثالث** انه لو كان
الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى
ما يقابله ... بجوز ان يكون حال الشعاع ... ضوء السراج وغيره فانه ... يتشوش عند هبوب
الرياح مالم يتشوش المضيء بنفسه **والرابع** ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان
يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانا بالحس قطعا لا نا اذا فتحنا
العين ابصرنا الثوابت ويمكن دفعه بان هذا حال وصول ضوء الاجسام المنيرة الى الاجسام المستضيئة بعينه فلا استبعاد في ذلك
نظرا الى خصوصية بعض الاشياء على ان هذا انما يرد لو كان مرادهم بالخروج خروجا حقيقة والاولى **والخامس** ان
دليلكم على خروج الشعاع بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة ... منقول بانه يجوز ان يكون للانطباع شرائط كما للخروج
الشعاع وهذا يكون هو الباعث على تبدل محل الانطباع باختلاف امكنة الرائي من الجوانب وهكذا قولهم ان المتوسط بين
المبصر وما يقابله اذا كان جسما صيقلا غير مانع لنفوذ الشعاع فيه الخ مدفوع بانه يجوز ان يكون للانطباع شرايط منها
لطافة الجسم المتوسط فلا يدل حينئذ على خروج الشعاع واما الامارات المسطورة فيكفي لتصحيحها الخطوط الموهومة
التي يجوز ان تكون من شرايط الانطباع وهذا الاشكال الخامس لا محيص عنه ولذلك الامر يجري على درجة تجويز خروج الشعاع
دون الجزم به **والمذهب الثاني** مذهب الطبيعيين وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره وحاصل
مذهبهم ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية لكن مجرد هذا لا يكفي للابصار والا
للزم ان يرى شيء واحد شيئين لمكان الجليديتين بل لابد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه
الى الحس المشترك وعنوا بالتادي اعداد انطباع الصورة في الجليدية لملتقى العصبتين لفيضان الصورة عليه وهكذا
مرادهم بالتادي منه الى الحس المشترك فلا يتوهم لزوم القول بانتقال العرض من محل الى محل اخر وحجتهم ان الانسان
اذا نظر الى قرص الشمس وحدق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذا اذا بالغ في النظر

مذهب الطبيعيين في الابصار

الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بلغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا والجواب انه يجوز ان يكون ذلك بسبب حصول صورة المرئي في الحس المشترك عند خروج الشعاع عن الحدقة ولا مجال لاحد من القائلين بخروج الشعاع وغيرهم انكار ذلك وهذا هو منشأ عروض الالوان والاشكال في الرؤيا فانه ليس في هذه الحالة خروج الشعاع ولا انطباع الصورة في الجليدية والحجة الثانية لهم ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا تزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية يصغر كلما يبعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر وفي الاكبر اكبر فلو لم يكن الانطباع لزم ان لا يتفاوت المرئي في الرؤية بحسب البعد والقرب وفيه نظر لان دعوى القائلين بخروج الشعاع ان زاوية مخروط الشعاع توجب صغر المرئي وكبرها كبره بدون الانطباع والحجة الثالثة لهم ان للادراك البصري اسوة بساير الحواس فكما ان باعدا الباصرة يدرك المحسوسات بوصولها اليه دون خروج شيء منه اليها ينبغي ان يكون الامر كذلك في الباصرة وهذا قياس بلا رابطة جامعة ساقط عن محل الاعتبار ويؤيد هذا المذهب ما في الكافي باسناده ان عبد الله الديصاني سأل هشام بن الحكم فقال له الك رب فقال بلى قال اقادر هو قال نعم قادر قاهر قال يقدر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا قال هشام النظرة فقال له انظرتك حولا ثم خرج عنه فركب هشام الى ابي عبد الله عليه السلام فاستاذن عليه فاذن له فقال له يا ابن رسول الله اتاني عبد الله الديصاني بمسألة ليس المعول فيها الا على الله وعليك فقال ابو عبد الله عليه السلام عماذا سألك فقال قال لي كيت وكيت فقال عليه السلام يا هشام كم حواسك قال خمس قال ايها اصغر قال الناظر قال وكم قدر الناظر قال مثل العدسة او اقل منها فقال له يا هشام فانظر امامك وفوقك واخبرني ما ترى فقال ارى سماء وارضا ودورا وقصورا وبراري وجبالا وانهارا فقال له عليه السلام ان الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقل منها قادر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا يصغر الدنيا ولا تكبر البيضة فاكب هشام عليه فقبل يديه ورأسه ورجليه وقال حسبي يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث ويرد على هذا المذهب امور **الاول** ان الابصار لو كان بالانطباع لزم ان يرى الشيء الكبير حين اصغر جدا او لم يتفاوت الحال في الرؤية بحسب القرب والبعد والجواب ان مذهبهم ليس المبصر هو الصورة المنطبعة في الحدقة حتى يلزم ما الزمتم عليهم بل مذهبهم ان الصورة المنطبعة آلة لكون الشيء الموجود في الخارج مبصرا على ما هو عليه بعين ما يقول اصحاب الشعاع في الزاوية فيجوز ان يكون للصورة المنطبعة خصوصية دالة على صغر المرئي وكبره وان لم يكن كنههما معلوما لنا **والثاني** ان زعمكم معشر اصحاب الانطباع انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين فيرد عليكم ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل لانطبعت في موضع منه ولم يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالها والجواب بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو الوضع الذي اعتبره اصحاب الشعاع بخروج الشعاع ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي فيجد صورة تنبسط في الجسم الصيقل بعد انعدام الصورة الاولى والرائي لا يشعر بذلك فيتوهم ان الصورة المعينة تنتقل وهذا كما في الظلام مع تجدد الظل والثالث انه لو كان الانطباع حقا فهذا الانطباع اما في السطح الظاهر من المرآة او في عمقها على الاول يلزم ان نراها كما نرى النقوش المنقوشة على السطح الظاهر من الاجسام لا غائرة فيها بحيث تقرب ممن تقرب منها وبالعكس وعلى الثاني يلزم ان لا نراها

اصلاً لكون جسم المرآة كثيفاً على انه ليس لها هذا العمق والجواب ان الصورة آلة لرؤية الشئ وليست هي مرئية نفسها كما لا يخفى عليك ان هذا الجواب لو تم لدل على ان الرؤية المسطورة وبعض الاجوبة المزبورة يخالف مذهبهم كما لا يخفى **والرابع** انه كيف يجوز انطباع صورة الجبل في المرآة مع كونها جسماً صغيراً بنسبته جداً والجواب ان صورة الجبل ليست بجبل والمحال انما هو انطباعه فيها **الخامس** ان مذهب اهل الانطباع في رؤية الشئ الواحد شيئين ان الاعوجاج اذا عرض لاحد العصبتين المجوفتين لا يتأدى الصورتان الى ملتقى العصبتين دفعة فيرى الشئ الواحد شيئين فعلى هذا يقال التجربة تشاهد بانا اذا كان قدامنا جسمان بحيث لا يمنع رؤية احدهما رؤية الآخر وكان احدهما قريباً والآخر بعيداً وجمعنا البصر على احدهما رأينا الآخر اثنين في حالة واحدة فيلزم في حالة واحدة ان يكون لعصبنا على الاستقامة وخلافها معاً واجيب بان قريب هذا يلزم على اصحاب الشعاع ايضاً لانهم قالوا منشأ رؤية التعدد تعدد السهمين او عدم وقوع السهمين في موقع واحد وشئ منهما لا يتصور في الصورة المسطورة والا يلزم تعدد السهمين وعدم تعددهما او وقوعهما في موقع واحد وعدمه فيه معاً والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار فيرد عليه انه كيف يجوز العقل ان الشعاع الذي في عين العصفور مثلاً يقوى على احالة ما في نصف كرة العالم الى كيفيته والحال انا لو فرضنا اكبر الحيوان مثلاً الفيل كونه نوراً وشعاعاً كله كان القول باحالته هواء عشرة فراسخ سفسطة فضلاً عن احالة شعاع عين العصفور نصف كرة العالم وايضاً يرد انه يلزم على هذا انه لو اجتمعت العيون الكثيرة اما يلزم شدة ظهور المرئي لاشتداد شعاعية الهواء بسبب كثرة اسباب احالته واما يلزم عدم ابصار بعض العيون المرئي الخ وهذا على تقدير عدم قابلية الهواء لاشتداد الشعاعية وعدم جواز توارد العلل على المعلول الواحد ويمكن ان يجاب عنه من قبلهم انه لا نقول ان الشعاع البصري يحيل الهواء الى كيفيته نفسه بل المحيل هو المبدأ الفياض والشعاع على الشرائط المخصوصة من قبيل المعدات كما ان وجود الصورة المنطبعة في الجسم الصقيل والعين على القول به من فعل الواجب تعالى وهكذا اخراج الشعاع ايصال الرأي اسماء الثوابت من فعله تعالى دون فعل العين عند القائلين به فاندفع الايراد الاول اما الجواب عن الايراد الثاني فيمكن ان يقال لا نسلم ان الشعاع البصري الجزئي لكل احد مغاير للشعاع الآخر والمرئي لكل احد على هذا المذهب انما هو استحالة الهواء الى كيفية شعاع بصره خاصة فلا يلزم من اجتماع العيون شدة الظهور ولا يلزم توارد العلل ايضاً لان معلول كل شعاع بصري غير معلول شعاع بصري آخر فتدبر وبعد اللتيا والتي نقول نحن في ذلك من المتوقفين مع تجويزنا الكل منها وايضاً يحتمل عندنا ان لا يكون هناك خروج الشعاع ولا الانطباع وغيره بل يكون الوضع الخاص شرطاً لانكشاف المرئي عند الرائي وان لم يكن كيفية ذلك معلومة لنا **مقدمة** اخرى اعلم رحمك الله تعالى ان ارباب العقول من الحكماء والمتكلمين من الامامية والمعتزلة حكموا بان للابصار شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الشرائط فقال بعضهم هي عشرة **الاول** ان يكون المرئي مقابلاً للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة **والثاني** عدم البعد المفرط وهذا يختلف باختلاف المرئي في الصغر والكبر واشراق لونه وكمودته وباختلاف الرائي من حيث قوة البصر وضعفه ونحو ذلك **والثالث** عدم القرب المفرط فان المبصر اذا انطبق بالبصر بطل الابصار **و الرابع** عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب القوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده **والخامس** عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الذي يمنع الابصار والشعاع عن النفوذ **والسادس** كون المرئي كثيفاً ولذا لا يرى الهواء والنار الصرف **والسابع** كون المرئي مضيئاً **والثامن** سلامة الحاسة **والتاسع** القصد الى الاحساس **والعاشر** توسط الشفاف بين الرائي والمرئي وبعضهم قال باقل من ذلك بناء على ارجاع بعض

الشروط الى بعض وعندي هنا شرط آخر وهو ان الواجب تعالى لا تجري عادته بخلق الشعاع او طبع الصورة عند اجتماع
الشرائط المسطورة والا جاز عندي عدم الرؤية مع اجتماع هذه الشرائط كما في تجويز ان لا يحرق النار بسبب سلب بعض خواصها
او لوازمها الا ان يقال ان هذا الشرط داخل في سلامة الحاسة لكنه بعيد واذا عرفت ذلك فاعلم ان ارباب العقول ادعوا الضرورة
بامتناع حصول الرؤية مع فقد هذه الشرائط ونبهوا بانه لو جاز ذلك جاز ان يرى الاعمى الذي في المشرق النملة الصغيرة السوداء
التي على صخرة سوداء في منتهى المغرب في الليل المظلم مع حيلولة الجبال والحيطان وكفى نقضا ومكابرة للضرورة ودخولا في السفسطة
تجويز من جوز ذلك وهكذا ادعوا الضرورة بوجوب الرؤية عند استجماع هذه الشرائط ونبهوا عليه بانه لو لم يكن كذلك لزمنا تجويز
ان يكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة لنا ملأ الارض شرقا و
غربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها البتة بل
يلزم بناء على القول بعدم علاقة السببية والمسببية مطلقا تجويز ان يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث ينزعج
منها كل من يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا غير سقيمة ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد ولا نسمع ولا نحسها اصلا ولكن انا
لمس بباطن كفه حديدة محماة بالنار حتى يبيض ولا يحس بحرارتها بل يرمى في تنور اذيب فيه الرصاص والزيت وهو لا يشاهد
التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وينفصل اعضائه ولا يحس بذلك وها انا اذكر محصل ما قال ابو الحسين ومحصل
ما اورد عليه الفخر الرازي ثم اذكر ما الهمني به ربي من تحقيق المقام بتوفيق الله الملك العلام **فاقول** قال ابو الحسين على
ما ذكره الفخر الرازي في نهاية العقول ما حاصله ان كل عاقل اختبر الامور وتكرر ادراكه المدركات فانه يعلم استحالة كونه غير مدرك
لحديدة المحماة مع وصولها بكفه وهو صحيح وايضا يحكم باستحالة ان يلقى السليم في تنور فيه نار وهو لا يشاهد التنور والنار
ولا يدرك حرارتها مع احتراق اعضائه وانفصالها ومع ذلك لا يحس الالم في جسمه وان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة
حواسهم يخبرون باخبار متواترة باتصال جيش نحوهم وهم لا يسمعون تلك الاخبار ثم يحضر الجيش ويقتلون ويضرب فيهم
الرقاب الكثيرة وتشتد الاصوات ويرتفع الريح ولا يشاهد ذلك احد ولا يسمعه وان يرفع اهل الارض ابصارهم الى السماء ولا
يشاهدون الشمس وان يكون في السماء الف شمس كل شمس كهذه الشمس او اعظم ولا يشاهدونها وان يكون للانسان الواحد الف راس
كل واحد منها مثل الراس الذي نراه ولا نشاهد منها الا الراس الواحد وان يكون الذي اخبرنا بالاثبات انما اخبرنا بالنفي مع انا ما سمعنا
حرف النفي وايضا يستحيل ان يرى الضرير وهو بالصين بقة بالاندلس تحت الحجر ولا يرى البصير في ضياء النهار قرص الشمس ثم انه
اورد بعد ذلك على نفسه هذه الامور العادية مثل الاحتراق عقيب ملاقاة النار وحصول الشبع والري عقيب الاكل والشرب
التام لصحيح المزاج ووقوع النبت عند حصول البذر في الارض الحرة مع السقي والشمس وجميع الشرائط وانقلاب الولد عند
حصول النطفة في الرحم مع سلامتها ثم اجاب الترم في الجواب القول بوجوب الاحتراق عند ملاقاة النار وحصول الزرع عند الشرائط
ولم يلزم ذلك في الولد وذكر في الفرق انه ليس وجوب حصول ذلك في الظهور مثل العلم بما ذكرناه وربما اجاب عنها ايضا بان قال
هذه الاسؤلة جارية مجرى شبه السوفسطائية في كونها غير قادحة في العلم الضروري لنا فانه لو قيل للعاقل لعل الجبل صغير وان شاهدته
عظيما كما نشاهد العنبة في الماء كالاجاصة ولعل الدجلة كالسراب ليس فيها ماء ولعل هذا المتحرك ساكن كالشط الساكن
يتخيل راكب السفينة انه متحرك لما شك في شئ من ذلك فكذلك اذا سمع العاقل هذه الاسؤلة لم يشك بسببها فيما ذكرنا من
وجوب ادراك المرئي عند حصول تلك الشرائط ثم بعد ذلك حاول ابو الحسين الاستدلال على المقدمتين البديهيتين فقال
ما حاصله ان العقلاء اذا علموا ان حواسهم سليمة فلم يروا فيلا بحضرتهم علموا بالضرورة انه غير حاضر وهذا العلم يستند
الى انهم لو يروه بعد اعمال الحواس السليمة ولا يصح هذا الاسناد الا اذا ثبت انه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته عند استجماع

الشرائط والعلم بهذا ضروري وهو المطلوب ثم تقول فلنبين هذه المقدمات **اما المقدمة الاولى** يعني اذا لم ير العقلاء بحضرتهم فيلا علموا انه غير حاضر في حضرتهم **واما المقدمة الثانية** يعني اسنادهم هذا العلم الى عدم الرؤية فالدليل عليه انهم غير عوّلوا في بيان علمهم بانه ليس في حضرتهم فيل الى انه لم نره مع سلامة حواسنا وعدم الموانع اصلا **واما المقدمة الثالثة** يعني لا يصح هذا الاسناد الا اذا ثبت انه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته عند اجتماع الشرائط فلاربعة اوجه **الاول** ان الضرير لما جوز حصول المرئي مع انه لا يراه والبصير لما جوز حضور الطعام والروائح وحضور الملائكة والجن مع انهم لا يرونهم لا جرم لم يمكنهم ان يجعل عدم الرؤية طريقا الى نفيهما **الثاني** ان عدم الرؤية امر عدمي فلا يجوز ان يكون مقتضيا لحصول العلم بعدم الفيل لان العدم لا يؤثر في الثابت **الثالث** انه اذا جاز ان يحصل عدم الرؤية مع ان عدم المرئي لا يكون حاصلا استحال الاستدلال بعدم الرؤية على عدم المرئي فعلمنا ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع العلم بانه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته **واما المقدمة الرابعة** فلان العلم بان المرئي لو حضر لوجبت رؤيته لو لم يكن ضروريا لجاز تطرق الشبهة اليه وبتقدير ذلك فاما ان يبقى العلم الضروري المتفرع اليه او لا يبقى والمراد بالمتفرع عليه المقدمة الاولى فلا نعقل فان بقي قدح ذلك في كونه فرعا له وان لم يبق قدح ذلك في كونه ضروريا ولما بطل كونه غير ضروري ثبت كونه ضروريا فثبت ان العلم بالمرئي متى كان حاضرا وكانت الشرائط حاضرة وكانت الحاسة سليمة علم ضروري لا يقال هذه الدلالة باطلة بالامور العادية فانا نعلم قطعا ان ماء جيحون لم ينقلب دما وانه لم يحدث في السماء حال ما غمضت العين الف شمس كل واحدة منها اعظم من هذه التي نراها واي حين ما خرجت من الدار لم ينقلب ما فيها من الاواني اناسا فضلاء واني اذا فحصت الموضع الذي تحت رجلي بمقدار اصبع فانني لا اجد فيه صندوقا فيه الف ياقوتة كل واحدة منها مائة من واذا شاهدت ولدي اعلم انه هو الذي رأيته بالامس مع القطع بانه يجوز ان يقال ان الله يخلق شخصا مثله من جميع الوجوه واذا رأيت انسانا اقطع بانه تولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة قبل ذلك مع انا نقطع في جميع هذه المسائل بجوازها فعلمنا ان تجويز الشيء لا يقدح في القطع بعدم وقوعه ثم ولئن سلمنا هذه النقوض لكن لا نسلم ان علمنا بعدم حصول الفيل مستند الى انه لم نره مع انه لو كان لوجبت رؤيته اذ **الاول** باطل لان العدم لا يؤثر في الوجود **والثاني** ايضا باطل لان علمنا بعدم الفيل عند الانزاه مع سلامة حواسنا اظهر من العلم بانه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته لان الاول مما لا نزاع فيه بين العقلاء والثاني متنازع فيه وبناء الضروري على الامر الخفي غير جائز وايضا نقول ان علمنا بعدم الفيل غير متوقف على العلم بانه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته اما اولا فلان الضرير اذا كان في بيته فانه يعلم عدم الفيل في بيته مع ان ذلك غير حاصل في حقه واما ثانيا فلانا نجعل الطريق الى هذا العلم هو انا نرى جميع الجهات مشغولة بالهواء الخفي فلو كان فيه فيل لما كان كذلك فبهذا الطريق يعلم عدم حصول الفيل لانا نقول اما النقوض فغير واردة لانا لا ننكر ان فيها امورا نقطع بصحتها ووقوعها مع ان الله تعالى خلق فينا علما ضروريا بانها لا تقع حتى انا مع القطع بصحة وقوعها نعلم انها لا تقع ولكنا نقول ان في هذه المسألة العقلاء اسندوا علمهم بعدم حصول الفيل بحضرتهم الى انهم لم يروه مع انه لو كان حاضرا لرأوه وبيّنّا ان ذلك لا يصح الا اذا علموا انه لو كان بحضرتهم فيل لوجب ان يروه فلو لم يثبت هذا العلم قدح في ذلك الاسناد فالحاصل انا لا نستدل بقطع العقلاء بعدم حضور الفيل بحضرتهم عند عدم رؤيتهم على وجوب رؤيتهم اذا كان حاضرا حتى يكون ما ذكرتم نقضا علينا بل نستدل بحكم العقلاء باسنادهم علمهم بعدم حصول الفيل الى انهم بعد اعمال حواسهم السليمة لم يروه على انه لو كان الفيل حاضرا لوجبت رؤيته ومثل هذا المعنى غير حاصل في الصورة التي ذكرتموها فاندفع النقض اما قوله عدم الرؤية لا يصلح ان يكون علة لذلك الحكم قلنا هذا مسلم ولكنه شرط لتاثير العلة في المعلول والعلة العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته ويجوز الاقتصار على ذكر الشرط اذا كانت العلة ظاهرة قوله العلم بعدم حصول الفيل اجلى من العلم بانه لو حضر لوجبت رؤيته قلنا لا نسلم التفاوت بينهما في الجلاء

سلمنا لكن احد العلمين اذا كان مقتضيا للاخر من غير واسطة جاز التفاوت بينهما فقوله الضرير يعلم بعدم الفيل لا بهذا الطريق علينا
لا يضرنا لان وجود طريق اخر لا يقدح في كون ما ذكرناه طريقا وقوله يعلم عند حضوره بانا نشاهد المكان مشغولا بالهواء قلنا كونه طريقا لا يقدح في كون ما ذكرناه
طريقا وايضا فهذا الطريق لا يمكن ان يتمسك به في نفي الاصوات العظيمة وقد احتج بعضهم على هذا المطلب بان القول بخلاف يوجب زوال الثقة بالمشاهدات
لجواز ان يكون بحضرتنا اجسام عظيمة ونحن لا نراها كما قال الفخر الرازي الجواب عما ذكره ابو الحسين انكم ان كان منطوقه ان العلم الضروري حاصل بحصول الادراك
عند هذه الامور وعدمه عند عدمها فهذا مما لا نزاع فيه وان كان مقصوده ان الضرورة حاصلة بوجوب الادراك عند هذه الامور وعدمه
عند عدمها فغير مسلم وان زعم انا مكابرون في هذا الانكار حلفنا بالايمان المغلظة انا لما رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم بذلك
اكثر من العلم باستمرار العاديات وافقنا على جواز تغيرها عند مجاريها فان الانسان كما يستبعد ان ياخذ الحديدة المحماة
بيده ولا يجد حرارتها فكذلك يستبعد ان يذهب الى جيحون فيجد ماءه بالكلية دما او عسلا ويرى شخصا قويا شابا مع ان
ذلك الشخص حدث في تلك اللحظة من غير اب وام على ذلك الوجه ويرى طفلا رضيعا مع ان ذلك كان موجودا قبل ذلك بمائة
الف سنة على تلك الحالة فليس استبعاد ما ذكره ابو الحسين باقوى من هذه الامور استبعادا مع ان شيئا من ذلك غير
ممتنع وكذا فيما ذكره واعلم ان تجويز انخراق العادات لازم على الفلاسفة والمتكلمين اما الفلاسفة فلان عندهم هيولى هذا
العالم مشتركة بين الكل وقابلة لجميع الصور وانما يرجح بعض الصور على البعض لاختلاف التشكلات الفلكية واذا كان كذلك
فلا نستبعد حدوث تشكل غريب يقتضي حدوث الامور المذكورة في عالمنا هذا واما المسلمون فلانهم اتفقوا على ان لكل
جسم ان يقبل من الصفات ما يقبله كل جسم والفاعل قادر مختار واذا كان كذلك لزم القطع بتجويز هذه الامور فثبت ان المنع
من جواز انخراق العادات غير مستمر على اصول الفلاسفة فضلا عن اصول المسلمين واذا كان ما ذكره ابو الحسين لا يتم الا مع هذا الاصل
ظهر سقوطه من كل الوجوه وايضا فلو كان العلم بهذه الامور ضروريا لكان شيخه ابو الهذيل منكرا للضروريات ويكون كل المعتزلة
الذين كانوا قبله مستدلين بدقيق النظر على ما علموه ضرورة لان دعوى الضرورة في هذه المسئلة لم يذكرها احد سوى ابي الحسين
والظاهر انه لا يرضى بنسبة شيوخه الى هذه الجهالات وبالجملة فليس لابي الحسين الا دعوى هذه الضرورة في اول المسئلة وليس لنا الا
المنع ولولا ان ابا الحسين طول فيه لما طولنا ايضا ولنتكلم الان في الامثلة التي اوردها قوله اما اذا اخذنا حديدة محماة بكفنا
لا بد ان ندرك حرارتها قلنا هذا الذي اوردتم غير مطابق لان الله تعالى قادر عند جميع المسلمين على ان يخلق في تلك الحديدة
المحماة بعد اخراجها من النار برودة تزول تلك الحرارة بها حتى اذا اخذناها في اليد لا نجد فيها حرارة اصلا وايضا فالله تعالى قادر
على ان يخلق في اجسام باردة لونا مثل لون شعلة النار وحركات مثل حركاتها وحينئذ اذا دخل الانسان فيها يجد فيها
بردا شديدا فان قلت العقلاء انما يحكمون بوجوب ادراك الحرارة لو كان الجسم حارا فاما اذا كان باردا فانهم لا يوجبون ذلك فنقول
المرجع في العموم او الى اصحاب النظر فان كان الى العوام فنقول حكمهم بانه لا يجوز ان لا يدرك حرارتها مع كونها حارة اذا احميتها في النار شهرا
ويجوز كون الشعلة حارة فان جاز ذلك قولهم حال الصور جاز في الاخرى وان كان المرجع فيه الى العلماء فلا نسلم انهم يحكمون بعد وجوب الادراك
مطلقا بل حكمهم فيما ذكرناه واما قوله انهم لا يجوزون ان يكون على السماء الف شمس الخ فهذا وامثاله اورد عليك وايضا لانه يجوز
حدوث هذه الشموس الكثيرة دفعة واعدامها اخرى فينبغي ان تجوز وجودات تلك الشموس وقت غمض العين واعدامها وقت
الفتح ثم قال الجواب عما ذكروه ثانيا ان نقول مدار كلامهم ان العلم بعدم الفيل مستند الى العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته
وهذا ممنوع واما التعويل فيه على ما يقوله الناس من اني انما علمت عدم حضوره لاني لا اراه قلنا هذا باطل لان التعويل في المسائل
العقلية على الاطلاقات العرفية غير صحيح لا سيما وقد علمنا انه لا يمكن اسناد العلم بعدم حضور الفيل الى عدم الرؤية لان الموجود
لا يكون معللا بالمعدوم ولا يمكن تعليله بالعلم لانه لو كان لوجبت رؤيته فان الاطلاق العرفي ههنا غير موجود فما . مكن رجوع فيه

الى العرف فهو باطل بالاتفاق وما تقدم من ان الفيل لو وجد فيه العرف فبطل ما قلتموه واما ثانيا فبعض من ذلك الاطلاق والتعارف على انه لما
حصل ذلك العلم عند عدم الرؤية على سبيل الاستمرار اضيف اليه اضافة سائر المعلومات الى عللها العادية ثم لئن سلمنا صحة هذا التعليل
لكنه معلل بالعلم بانه لو حضر لرأيناه قطعا او بالعلم بانه لو حضر لوجبت رؤيته الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه ما ذكرناه بانا نقطع بامور
كثيرة مع انا نجوز خلافها اذا كان كذلك فلم لا يكفي في العلم بعدم حضور الفيل العلم بانه لو حضر لرأيناه من غير حاجة الى دعوى الوجوب
ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ما قلتموه لكنه معارض بما ذكرناه من ان العلم بعدم الفيل عند عدم رؤيته مع سلامة الآلة
وحصول الشرائط اظهر من العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته وبناء الجلي على الخفي غير جائز وقلنا هما متقاربان قلنا الاصل يجب ان يكون اجلى
من هذا العلم ولما كان هذا ذلك معلوما بالضرورة فبطل ما ذكرتموه والجواب عما ذكروه ثالثا من ان خلاف ذلك يوجب زوال الثقة
بالمشاهدات بيانه هو انا لست شاكا في وجود ما انشاهده حتى اكون شاكا في المشاهدات بل انا اجوز ان اشاهده وان كنت قاطعا بان ذلك
لا يقع فاني معلوم لاحدهما بالآخر واما ثانيا فلان ما ذكرتموه منقوض بالامور العادية التي ذكرناها واما ثالثا فهو ايضا لازم عليكم لان الله تعالى
قادر على ان يوصل الشعاع الخارج من العين الى الذرة وان لا يوصل الى الفيل الحاضر فيلزمكم ما الزمتموه علينا لا يقال ليس يخلو
موضع الشعاع من العين اما ان يخلق الله تعالى فيه شعاعا او لا يخلق فان لم يخلق فليس العين صحيحة لان العين التي لا نور فيها
ليست صحيحة وان خلق نورا انتصير صحيحة فيجب ان يمتلي الموضع بالنور واذا امتلاء الموضع بالنور جرى مجرى الاناء الممتلي بالماء كما ان
الاناء المملوء ماء اذا ثقب وسطه او كان في وسطه خلل خرج منه الماء وانبعث الماء منه فكذلك الشعاع لاجل تزاحمه في الموضع يجب ان ينبعث
الى الخارج حتى يتصل بالضياء المتصل بالمرئي واذا اتصل بالضياء الخارج المجاور للعين كان متصلا بكل ضياء متصل بكل مرئي
في تلك الجهة من فيل وغيره فلم يجز ان يرى الصغير دون الكبير مع تساوي القرب لانا نقول اما قولكم لو لم يخرج منه الشعاع لم يكن
العين صحيحة فنقول ان عنيتم انها تكون كعين الضرير فهو ممنوع وما الدليل عليه وان عنيتم به ان الشعاع لا يخرج منه فهذا
مما لا نزاع فيه ولكنه يلزم منه ما ذكرناه وان عنيتم به شيئا آخر فبينوه لنتكلم عليه واما قولكم ان الشعاع اذا تضاغط في العين نفذ
الى الخارج كما يجري الماء في الاناء اذا ثقب اسفله وسطه فنقول هذا باطل اما اولا فلانه كان يجب اذا خرج منها ان يتحرك الى جهة اعتماده
الماء اذا خرج من الثقب يمنة او يسرة فانه ينزل الى الاسفل فكان يجب مثله واما ثانيا فلان اتصال الشعاع الى الجسم الصغير وصرفه عن
الكبير اما ان يكون مقدورا لله تعالى او لا يكون فان كان الاول توجه الالزام وان كان الثاني كان خروجا عن قول المسلمين انتهى
كلامه وانا اقول وبالله التوفيق القول الفصل في هذا المقام ان الكلام مع الاشاعرة في هذه المسألة يتم على نحوين
احدهما الزامهم السفسطة بانه يلزم على مسلكهم زوال الثقة بالمشاهدات لجواز ان يكون بحضرتنا اجسام عظيمة بالفعل من الجبال
الشاهقة والبحار الزاخرة ونيران مضطرمة احيانا محترقة فيها وافيال متقاربة واناسي كثيرة كل واحد منهم ذو رؤوس كثيرة و
شموس طالعة بازغة واصوات هائلة ورعد وبرق وخاطفة ونحو ذلك ونحن لا نحس بها اصلا فالحق الذي لا ريب فيه هو ان الكلام على هذا
النحو ليس بتام فانه معارض بسائر العاديات كما عرفت في تضاعيف كلام الحسين البراذي الذي اتم تفصيل بيانا وتوضيح ذلك انه لا خلاف بين اهل
الاسلام في انه يجوز ان يكون بحضرتنا بعض المحسوسات ونحن لا نحس بها مثلا ان يكون الفيل بحضرتنا مع كمال ضوء النهار ونحن لا نراه ونحو ذلك وكيف والله تعالى
قادر على جميع الممكنات وعدم الاحساس في الصورة المخصوصة من جملة الممكنات في الجملة وعلى ما قلنا شواهد كثيرة من الآيات والاخبار كما لا يخفى على ذوي الابصار لكن الفرق
في هذه الصورة بيننا وبين الاشاعرة بنحو آخر فان تجويزنا عدم الاحساس في هذه الصورة انما هو لاجل ان الله تعالى قادر على ان يعدم
بعض شرائط الاحساس في هذه الصورة فلا يتحقق الاحساس كما انا نقول ان الله تعالى قادر على خلق زيد في حال عدمه لكن لا بمعنى انه
تعالى قادر بايجاد زيد بشرط عدمه اعني ان يوجده مع بقاء عدمه فان هذا باطل اتفاقا بل بمعنى ان يوجد زيدا ويرتفع عدمه لا محالة
خلافا للاشاعرة فانهم يجوزون ذلك وان اجتمعت الشرائط كلها وارتفعت الموانع بناء على اصلهم من ان جميع الامور مستندة

ابتداء الى الباري تعالى ولا اسباب التي ترى انها اسباب اسباب عادية ليست باسباب حقيقية واذا عرفت حقيقة الحال فلا نقض لديك
الا يحتمل زوال النقض بالمشاهدات اعانة لورود على كلام المذهبين لصحة جواز عدم رؤية الافيال والجبال الشاهقة التي بين ايدينا والكفار بسبب
منع الله تعالى خروج الشعاع عن ابصارنا الى هذه الافيال والجبال او خلقه تعالى غشاوة في ابصارنا او بينها او نحو ذلك والجواب التحقيق فيه فحاك من التمسك
بالعلم العادي بانتفاء هذه الامور مع التجويز العقلي مشترك والتحقيق الثاني ان يقال الضرورة حاكمة بان بعض الاشياء بالنسبة الى بعض الاشياء الاخر اسباب
وشرائط بحيث اذا تحققت تلك الاشياء وجب تحقق هذه الاشياء الاخر واذا عدمت امتنع تحقق هذه الامور الاخر ونقول لا شك ولا ريب عند كل
عاقل منصف ان دعوى الضرورة ههنا في محلها فان كل عاقل منصف يحكم بالبداهة ان الاربعة اذا وجدت وجب وجود الزوجية بحيث يستحيل عند العقل الانفكاك بينهما
هكذا اذا وجد الكل وجب وجود الجزء واذا وجدت الحركة وجب وجود المتحرك واذا وجدت النار وجب وجود الحرارة وهكذا لا بد للحرارة والبرودة والبياض
والحمرة ونحو ذلك من الاعراض الكثيرة ما دامت هي اعراض من وجود المعروضات وهكذا الحال انتفاء تلك العوارض بانتفاء تلك المعروضات
وبالجملة القول بعدم توقف شيء على شيء وعدم كون شيء علة لشيء آخر على الاطلاق كما هو رأي الاشاعرة مخالف لما هو معلوم بالضرورة
لا يقول به الا سوفسطائي فان زعم احد انا مكابرون في هذه الدعوى حلفنا بالايمان المغلظة انا لما رجعنا الى انفسنا وجدنا كثيرا من الامور التي
ادعت الفرقة المخالفة الضرورة والبداهة فيها اجلى مما ادعى الضرورة فيه بل الامر بالعكس بمراتب كثيرة منها ما قال صاحب المواقف من ان
كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت
اليها انتهى ومنها ان الرازي قال في نهاية العقول ان بعض المعتزلة ادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لافعاله مخيرا بين الفعل
والترك والاشعرية والفلاسفة كذبوا هذه القضية بل ادعوا اهل الضرورة بدعوى ضرورة اخرى وهي ان فاعلية العبد الحركة معينة
دون الحركة يسرة امر جائز فلا بد من اسناده الى مرجح هو ارادة الله تعالى وزعموا ان اسناد الجائز الى الواجب امر ضروري
ثم قال ان مثبتي الخلاء يدعون العلم الضروري بان كل جسم ينتهي اما الى خلاء او الى ملاء ثم قال ان الفلاسفة يدعون العلم الضروري
باستحالة حدوث الشيء لا من الشيء والمسلمون يكذبون ذلك ثم قال ان جمهور المتكلمين اتفقوا على ان اولى العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه
والمه ولذته وجوعه وعطشه مع ان الفلاسفة اتفقوا على ان المدرك للالم واللذة والجوع والعطش ليس نفس الانسان بل يدرك لها قوى جسمانية هي
من توابع النفس الناطقة للانسان التي هي الانسان الحقيقة انتهى ونظائرها كثيرة في نشدهم بالله العلي العظيم ان يرجعوا الى قلوبهم مع مراعاة الانصاف
هل يحكم وجدانهم بان هذه الامور تكون بديهية ولا يكون العلم بوجوب وجود الزوجية عند وجود الاربعة بديهيا وهكذا وجوب وجود الجزء
عند وجود الكل ووجوب وجود المتحرك عند الحركة ووجوب الرؤية عند تحقق جميع الشرائط وامتناع رؤية الاعمى الذي في
منتهى المغرب في الليل المظلم البقة التي تكون في منتهى المشرق في جوف الحجر الاسود في قعر البحر مع حيلولة الجبال الشاهقة والعمارات
الرفيعة وليت شعري لو لم تكن هذه الامور بديهية وكان نقايضها مجوزة عند العقل فلم لا يجوز هذا العقل دخول السماوات
السبع مع عظمتها في بيضة دجاجة مثلا مع صغرها ولم لا يقولون انه يجوز على الله تعالى الجامعة مع النسوان والاكل والشرب
والحركة والسكون ونحو ذلك من الامور المستحيلة بالاتفاق خلافا للامام احمد بن حنبل فان التزامه ذلك ليس ببعيد منه
كما عرفت حاله ونحن نحلف بالله العظيم انا لسنا بمكابرين في ذلك ونحن لا نجد الفارق المؤثر في تجويز احدى تلك الصورتين دون
الاخرى وكيف لم يكن الامر كذلك والحال ان جمعا من المخالفين يشهد بما قلنا ومنهم الخطيب الكازروني الشافعي فانه قال
على ما نقل عنه في بعض تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا آخر وان لا علاقة بوجه بين
الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر
كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان يمتنع وجود احدهما بدون الاخر انتهى ومنهم هذا الفخر الرازي فانه قد ذهب
في مواضع عديدة الى ما قلنا منها في وجوب حصول العلم عقيب النظر فانك عرفت فيما سبق ان العلامة القوشجي قال

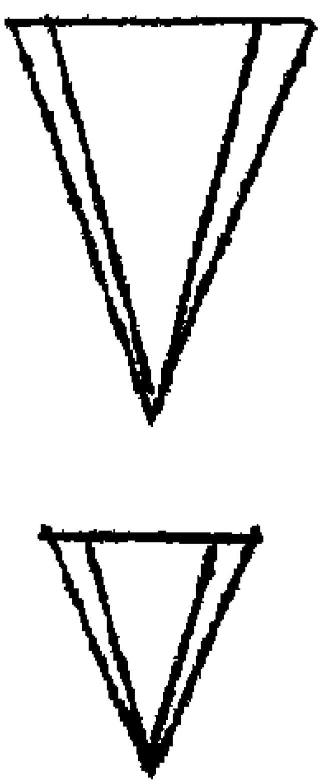
شرح التجريد في بحث حصول العلم عقيب النظر ان ههنا مذهبا اخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف
وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا
نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان
لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا
واقعا بقدرته لا بقدرة العبد ثم قال العلامة القوشجي واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجواز ان يكون لبعض اثاره مدخل
في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقول المعتزلة في افعال العباد
الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله
بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ فالنظر
صادر بايجاد الله تعالى موجب للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا يستحيل ان ينفك عنه انتهى ومنها في تضاعيف العبارة التي
نقلنا عن نهاية عقوله حيث قال مجيبا عما اورد ابو الحسين قلنا هذا الذي اورده غير صادق لان الله تعالى قادر عند جميع
المسلمين على ان يخلق في تلك الحديدة المحماة بعد اخراجها من النار برودة تزول تلك الحرارة بها وحينئذ اذا اخذناها
في اليد لا نجد فيها حرارة اصلا الخ فان هذا الكلام كما ترى يدل على امرين **الاول** انه لا يجوز عدم الاحساس بالحرارة
مع اجتماع جميع الشرائط **والثاني** انه كان جاهلا او ذاهلا ان هذا ليس بموضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي
في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة ومنها ما في المباحث
المشرقية فانه قال فيه على ما نقل عنه الحق عندي انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه
اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شروط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله
ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري تعالى ولا تاثير للوسائط في الايجاد بل في
الاعداد انتهى فهذا الكلام ايضا نظير ما تقدم منه في الدلالة على توقف وجود الشيء على شيء **تنبيه وايقاظ**
اعلم ان السوفسطائية على ما نص عليه الفخر الرازي ثلث فرق **اللاادرية** التي يقولون انا لا نعرف ثبوت شيء
ولا انتفاءه بل نحن متوقفون في كل الاقسام **والثانية العنادية** وهم الذين يعاندون فيقولون نحن
نجزم بانه لا موجود اصلا وشبهتهم انما نشاءت من الاشكالات المتعارضة **والثالثة العندية** وهم الذين
يقولون حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات لا ان الاعتقادات تابعة للحقائق فمن اعتقد في العالم انه قديم كان العالم في حقه
قديما وبالعكس ومستمسكهم ان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل ذلك على ان الحقائق تابعة للادراكات ويظهر من
شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون ما نسب الى جماعة سموهم بالسوفسطائية بل كل
غالط سوفسطائي في موضع غلطه واذا عرفت ذلك فنقول ليت شعري كيف امتازت الاشاعرة عن السوفسطائية
في عدم استحقاق اللوم والتشنيع والحال ان شبهتهما اقوى كما يظهر على من راجع اليهما من شبه الاشاعرة بمراتب و
مخالفة الاشاعرة لما هو معلوم بالضرورة والبداهة ليست اقل من مخالفة السوفسطائية اياها فانه اي شيء يكون اجلى
مخالفة للضرورة من التزام ان نسبة قولنا العالم حادث الى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث كنسبته
الى الجدار مثلا في باب عدم العلاقة الا بحسب المصاحبة الاتفاقية العادية ومن ان الاجسام ليست اولى بالمحلية
للاعراض بحسب الحقيقة من الاعراض للاجسام وان قيام الفوقية بالفلك كقيام الفلك بالفوقية بحسب قدرة القادر المختار

تنبيه وايقاظ

لما ان وجود الكل ليس موقوفا على وجود الجزء وان فوقية السماء ليست موقوفة على كون السماء على وضع خاص على الو كان
وضع الارض اولم يكن الفلك موجودا اصلا لا امكن ان تكون فوقية الفلك متحققة وان حصول معرفة الكلمة لبقاء
لفظ وضع لمعنى مفرد لحصول معرفتها من لف العمامة على الراس ونحو ذلك من السفسطة ولو كان عند هم بان
جميع الاشياء الممكنة مستندة الى البارى تعالى ابتداء بدون توقف واحد منها على الاخر مقبولا فليكن عند العندية من
السوفسطائية بان الله تعالى قادر على انقلاب حقائق الاشياء بحسب اختلاف اعتقادات العباد مقبولا ولقد ظهر ولاح من
هنا صدق ما قال بعض المحققين من ان المقالات العجيبة التى تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهى الى مقدمات دقيقة
لا يطلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية قد اطلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية
والنقلية لانه قد علم وتواتر انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحد والبرهان بل انما ذهب الى بعض
تلك المقالات بمجرد مخالفة ارباب الاعتزال وحب التفرد فى المقال طلبا للرياسة الجهال وما قال الحكيم شمس الدين الشهرزورى
طاعنا على هذا الفخر الرازى واعجب احوال هذا الرجل انه صنف فى الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا
الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ ثنية اقدامهم ثم يرجح وينصر مذهب ابى الحسن الاشعرى الذى لا يعرف اى طرفيه
اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف يرتب حدا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير فى
مذاهب الجاهلية التى تخبط فيها خبط عشواء وما قال السيد معين الدين الايجى الشافعى الاشعرى وليت شعرى ما
للاشعرى لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك
الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة فلا ادرى لم فر عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال على ما نقل عنه
اعلم انه رضى الله عنه قد يدعو الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس لا اساس له مع انه مناف لصرائح القران وصحاح الاحاديث
مثل ان افعال الله تعالى بالممكنات غير معللة بغرض وحكمة كما صرح به فى كتبه انه يلزم تاثره عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك
في ثمرة انه علمه تعالى والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فاين التاثر غم صفة فعله موقوفة على صفة
ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى واذا اتضح اصل المطلب فنقول ما ذكره لابى الحسين من دعواه البداهة
فى محل اما حلف الفخر الرازى على عدم المكابرة وعدم تفرقته بين العلم باستمرار العادية التى توافقنا على جواز تغيرها عند تجار
بين اخذ الحديدة المحماة بيده مع عدم احساس حرارتها فهذا الحلف انما هو فى محله لانك عرفت ان الفخر الرازى كان
لم يتعرض عن النزاع ومنظوره انه لا تجد [illegible] بين العاديات وبين احساس الحرارة فى عدم الوجوب وان كان هذا الاحساس
بسبب سلب بعض شرائط احساس حرارة وهذا حق لا نزاع فيه لكن مراد ابى الحسين مدعى بداهة وجوب احساس الحرارة
مع اجتماع جميع الشرائط وامتناع رؤية الاعمى الذى فى الصين البقة التى فى الاندلس فى الليلة الظلماء مع فقد باقى الشرائط الا
اجتماع جميع الموانع واين هذا من ذاك اما ما قال من جواز انخراق العادات فهو ليس بمضر له اصلا واما ما قال الفخر الرازى مجيبا عن قول
ابى الحسين اهل بغداد على كثرتهم لا يجوزون ان ينظروا الى السماء ولا يرون الشمس بانه قلنا وهذا ايضا لازم عليكم لانك تجوز ان
يسلب الله تعالى عنهم فى تلك اللحظة صحة الحاسة فحينئذ لا يرون تلك الشموس غير انهم عند ما ينظرون الى شئ اخر
بعيد الصحة الى حواسهم فالجواب عنه ان مراد ابى الحسين ليس هو الزام عدم الوثوق بالمشاهدات والزام انه يلزم بالفعل عدم
اليقين بعدم وجود الشموس بل مراده انه يلزم عليكم جواز عدم رؤية الشموس مع اجتماع شرائط الرؤية وهذا لا يلزم علينا
اصلا ونظير هذا ان العقلاء مطبقون على جواز ان يدخل الله تعالى السماء فى البيضة بان يكبر البيضة او يصغر السماء
ولا يجوزون دخولها فيها مع بقائهما على حالهما واما ما قال الفخر الرازى واما التعويل على ما يقوله الناس من انى علمت

عدم حضوره لا انى لا اراه قلنا هذا باطل لان التعويل في المسائل العقلية على الاطلاقات العرفية غير صحيح فالجواب عنه انه لم لا يجوز
ان يكون منظور ابي الحسين ان العقلاء يستندون عدم وجود الفيل الى عدم رؤيته واذا قيل لهم ان عدم الرؤية ليس دليلا
على عدم وجود الشيء مطلقا والا يلزم انكار الملائكة والجن ونحو ذلك يقولون هب الامر كذلك لكن اذا كان الشيء من المحسوسات واجتمعت شرائط
الرؤية وجبت الرؤية والتالي مرتفع فالمقدم اعني عدم وجود المحسوس مثلا ونحو لا يقال المقدم مجموع قولنا وجود الشيء المحسوس مع اجتماع الشرائط و
ارتفاع المجموع ليس بمنحصر في ارتفاع جزء معين لان شرائط الاحساس على مقتضى سائر العادات متحققة ولا شك ان استناد العقلاء
على الوجه المسطور دليل على صحة الاستناد وصحة الاستدلال لان اطباق العقلاء على الوجه المسطور لا يتصور الا اذا كان الامر بديهيا او قياسه معه
فلا ريب في ان هذا النحو من الكلام تام يقبله الاذكياء لا غاية فيه اصلا لكن العجيب ما جعل شيخ هذا الفخر الرازي ابو الحسن
الاشعري شعاره من التعويل في المسائل العقلية على الاطلاقات العرفية كما عرفت في مسئلة الكلام والقدم واليد والوجه وفي ستعمر
فيما نحن بصدده من مسئلة الرؤية بحيث صار اضحوكة عند العقلاء وبهذا يسقط كلام الفخر الرازي بحذافيره وها انا شرع في
شبهات الاشاعرة في باب جواز عدم الادراك مع اجتماع الشرائط قال الفخر الرازي لنا مسلكان **الاول** انا نرى الجسم الكبير من البعيد
صغيرا فلا يخلو اما ان تكون رائين جميع اجزاء ذلك الشيء او لا تكون رائين لشيء من اجزائه او تكون رائين لبعض اجزائه دون البعض
والاول يقتضي ان نرى ذلك الشيء على كبره **والثاني** ان لا نراه اصلا **والثالث** يقتضي ان نرى بعض اجزائه دون
البعض ومن المعلوم بالضرورة ان الشرائط المذكورة كما انها حاصلة بالنسبة الى الاجزاء التي هي مرئية فكذلك هي حاصلة
بالنسبة الى الاجزاء التي هي غير مرئية ولما كان المرئي من الاشياء المستجمعة لهذه الشرائط بعض الاجزاء دون البعض علمنا
ان حصول الرؤية عند استجماع الشرائط غير واجب وهو المطلوب واجيب عنه بوجوه الاول بانه يتصل بطرفي المرئي من العين
خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج من العين الى الوسط خط قائم عليه بحيث يقسم هذا العمود ذلك المثلث
الى مثلثين قائمي الزاوية والعمود يكون وتر الحادة وكل واحد من طرفي مثلث قديم شعاعيا وتر القائمة بجانبين و
قد تقرر في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فلم يكن اجزاء المرئي متساوية
في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط بدون الطرفين ورد الفخر الرازي
وغيره بما حاصله انا نفرض هذا التفاوت ذراعا فاذا بعد المرئي المفروض بقدر ذلك وجب ان لا نرى اصلا والحال انا نراه
فهذا البعد لا اثر له اقول ذلك ان تقول يجوز ان يكون موجب عدم رؤية الطرف بعد الطرف مع قرب الوسط جميعا بسبب اشتغال البصر
بالوسط ويكفي المانع ذلك والثاني انه لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك لو كان رؤيته صغيرا او كبيرا
بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع لم لا يجوز هذا بحسب اختلاف الزاوية الحاصلة في الناظر من حيث الضيق والسعة
كما هو مذهب اصحاب الشعاع بل اهل الانطباع ايضا فان مذهبهم كما عرفت ان الصورة انما ترتسم في الرطوبة الجليدية لدى
زاوية راس مخروط متوهم وهذه الزاوية تختلف بحسب الصغر والكبر فتختلف الصورة المنطبعة ايضا والحاصل ان رؤية الشيء امر وفي
كبره وصغره امر اخر فيجوز ان يختلف هذان المعنيان عند الحاسة مع كون متعلق الرؤية شيئا واحدا وان كانت الحاسة او النفس غالطة
ودفعه صاحب المواقف بان ضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رئي الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا
او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او
بما زيد يوجب ان يرى الاضعاف او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها
اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض وهذا هو المطلوب والجواب عنه
بوجهين **الاول** على تقدير اختيار قول نفاة الجزء وهذا ظاهر باعتراف الخصم **والثاني** انا قلنا ان صغر الزاوية

يوجب صحة ابصار اللمرئي بجميع اجزائه فان اجيب الكلام في الجزء الذي لا يتجزى قلنا نعم يرئي لجواز ان يكون من شرط صحة تعلق الرؤية اجتماع الاجزاء التي لا يتجزى ولا يلزم ان يكون حكم الكل المجموعي حكم كل واحد من الافراد **والثالث** انك عرفت من شرط الرؤية عدم البعد المفرط والبعد المفرط يختلف باختلاف جثة المرئي وضابطه ذلك انه يبعد بحيث يصغر الزاوية الحادثة من خروج خطي الشعاع جدا كما صرح به في المناظر وح نقول موجب رؤية الجسم الكبير صغيرا هو عدم رؤية بعض اجزائه بسبب فقد شرط رؤية هذا البعض وهو عدم وجود الزاوية التي هي شرط الرؤية بنسبته بخلاف بعض الاجزاء الاخر وتوضيحه انك قد عرفت ان ارباب الشعاع يقولون ان الخطوط الشعاعية تخرج من الباصرة الى المرئي ومجموع تلك الخطوط بشكل المخروط قاعدته سطح المرئي ولا شك ان كل خطين من تلك الخطوط مع قطعة القاعدة مثلث وزاوية كل مثلث من تلك المثلثات جزء زاوية المخروط ولا ريب ايضا في ان المرئي كلما زاد بعدا تضيقت زوايا تلك المثلثات بحيث يكون زاويتا مثلثين على بعد مثل زاوية مثلث عن قرب فيجوز حينئذ ان لا يرى قاعدة بعض المثلثات بسبب صغر زاويته بسبب بعد المرئي بخلاف ما اذا كان قريبا وان شئت توضيح ذلك مزيدا على هذا فتامل في هذا الشكل **والرابع** النقض برؤية الشيء الصغير بسبب بعض الاسباب كبيرا فانه لو كان الصغر بسبب عدم رؤية بعض الاجزاء لزم ان يكون الكبر بسبب رؤية الاجزاء المعدومة وايضا ان رئي كل جزء من الاجزاء ضعفا يلزم ان يكون الشيء الصغير مرئيا على الضعف ابدا وهذا باطل وان كان باقل من الضعف لزم تقسيم الجزء وان كان رؤية البعض على الضعف ورؤية البعض بحاله لزم الترجيح بلا مرجح وكل هذا مما سمح به قريحتي القريحة بدون المراجعة الى كتب الاصحاب ولعل الاصحاب كان لهم اجوبة اخر ايضا والله يعلم وقال الفخر الرازي والمسلك الثاني انه لو وجب حصول الادراك عند حصول هذه الشرائط لوجب رؤية الجوهر الفرد وذرات الهباء لكن التالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا نظرنا الى جسم كبير فلا بد ان يكون قد رأينا هباء اذ لو لم نر جزءا صغيرا وذلك المجموع عبارة عن مجموع تلك الاجزاء الصغيرة وجب ان لا يرى ذلك الكبير اصلا واذا ثبت ذلك فنقول اما ان يتوقف ابصارنا لكل واحد من تلك الاجزاء على ابصارنا الجزء الاخر او لا يتوقف ابصار شيء منها على ابصار الاخر وليس كذلك والاول يقتضي الدور والثاني يقتضيان انا اذا نظرنا لجزء صغر لا يتجزى لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره واذا ثبت ذلك فلو وجب الابصار عند حصول الشرائط لوجب ان يبصر الجزء الذي لا يتجزى بالانفراد ابدا فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير واجب انتهى عبارته مع تفاوت يسير بسبب اصلاح بعض سقم النسخة ولا يخفى عليك انه قد شاع وذاع بين اهل العلم ان حكم الكل الافرادي قد يكون مغاير الحكم الكلي المجموعي فلا يلزم من صحة رؤية مجموع الاجزاء صحة رؤية كل جزء منها وبالجملة قد عرفت ان اكثر ارباب المناظر على ان من شرط الرؤية حصول زاوية الشعاع فاذا فرضنا تركيب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى فما دام لم يحصل بسبب اجتماع الاجزاء مقدار بحيث يصلح لان يكون قاعدة للمثلث الحاصل بسبب خروج طرفي الشعاع المخروطي لم يتعلق الابصار اصلا وهذا كله ظاهر عند ارباب العقول وان خفي على من ختم الله على قلبه وعلى سمعه وعلى بصره غشاوة **مقدمة اخرى** اختلف المعتزلة والاشاعرة في ان الادراك هل هو معنى ام ليس بمعنى اعني انه هل قام بذات المدرك معنى هو علة في كون الذات مدركة ام لا قالت الاشاعرة بالاول ومذهبهم ان هذا المعنى اذا حصل في المدرك حصل الادراك وان فقدت جميع الشرائط وان لم يحصل لم يحصل وان وجدت جميع الشرائط وقالت المعتزلة بنفي ذلك المعنى ودلائل الجانبين مقدوحة اما دلائل الاشاعرة فبشهادة امامهم الرازي فانه قال في نهاية العقول واما الوجوه التي عول عليها اصحابنا في هذه المسئلة فضعيفة جدا وان اخر الله في الاجل استقصينا البحث عنها في كتابنا شرح الاشارات انتهى واما دلائل المعتزلة فننقلها على وجه الاجمال قال ابو الحسين لو صح ان يدرك الواحد منا جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق لزم صحة



مقدمة اخرى

تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشئ سيوجد وبان الشئ قد كان موجودا كما يصح تعلق العلم كذلك ايضا لا فرق في
الاستحالة عند العقل بين روية المعدوم ورؤية الطعوم وهذا لجاز ذلك ايضا ويرد عليه ان الدليل قام على جواز رؤية الموجود
كما شعرت دون المعدوم فلا يلزم من تجويز ما قام عليه الدليل تجويز ما لم يكن كذلك وقال ايضا الحكم اذا حصل عند امر وانتفى عند انتفائه على طريقة
واحدة لم يكن التعليل بغيره طريق كان يدل ذلك الامر لحصول ولا يبعد ان العقلاء اذا تاملوا هذا الدوران اضطروا الى العلم بان هذا الامر الذي حصل
منه الدوران هو العلة وايضا قال العقلاء متى علموا تكامل شروط الرؤية علموا وجوب هذه
المدركية وان لم يعلموا سائر الاشياء فلو وقف كونها مدركين على معنى اخر كان مع تقدير عدم ذلك المعنى وحصول
هذه الشروط لا يجب ان يدرك في ذلك وهذا هو الدوران في نعقل واجيب بانه قد تقرر في موضعه ان الدوران
لا يفيد اليقين والقول الفيصل ان المعنى الذي يكون من شانه رؤية المرئي وان فقدت الشرايط ومع عدمه امتناع الرؤية وان
اجتمعت الشرايط كما قالت به الاشاعرة فهذا المعنى عندنا باطل لا وجود له اصلا لانك عرفت ان امتناع الرؤية عند فقدان
الشرايط ووجوبها عند اجتماعها ضروري عند العقلاء وان كان المراد غير ذلك المعنى فليس لنا غرض متعلق بنفي ذلك المعنى

فصل

واذا فرغنا بحمد الله وتوفيقه عن المقدمات المتعلقة بمبحث الرؤية نقول الاشاعرة حاولوا الاستدلال على
صحة رؤية الواجب تعالى بالعقل والنقل والفرقة المحقة الامامية التابعة لاهلبيت النبي صلى الله عليه واله ومن يتبعهم
احالوا ذلك بالعقل والنقل وايضا الاشاعرة ادعت وقوع رؤية الواجب تعالى يوم القيمة ونحن نمنع ذلك فظهر ان ههنا
مقامين المقام الاول في مبحث انه هل يصح رؤية الله تعالى ام لا قال صاحب المواقف ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول
اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى
التي هي الرؤية بالضرورة ثم ادعى ان هذه المغايرة ليست بتاثر الحدقة ولا مشروطة به بدون اقامة دليل وبرهان الا الاحالة على ان الله تعالى
قادر على خلق الرؤية بدون الشرايط وقد عرفت حاله ومنطوقه من هذا التحرير كما يظهر من مصنفاتهم ان الرؤية ليست عبارة
عن تاثر الحدقة او خروج الشعاع ونحو ذلك بل امر وراء تلك الامور ووراء العلم والانكشاف التام فان تلك الامور مستحيلة
بالنسبة الى ذاته تعالى بالاتفاق ولانه لا يتصور الا اذا كان المرئي جسما متحيزا في جهة والعلم والانكشاف لا نزاع لاحد في جوازه ووقوعه
فح لا بد للاشاعرة من اثبات ان الرؤية امر مغاير للتاثر وغيره وانه مغاير للعلم والانكشاف ومن هنا ظهر بطلان زعم من جعل
من الاشاعرة النزاع لفظيا بتاويل الرؤية بالعلم والانكشاف كما سيظهر انشاء الله تعالى وليت شعري لما كان مذهب الاشاعرة
عدم توقف وجود شئ على شئ فلم لا يجوزون تاثر الحدقة من الواجب تعالى او خروج الشعاع اليه والتزامهم ذلك وان
لم يكونوا قائلين بكونه تعالى متحيزا او مكانيا كنظائر ما التزموه من السفسطة واذا عرفت ذلك فاعلم انه في البعد
تحرير محل النزاع وبعد نقل الادلة النقلية على مطلبه كما ستعرف انشاء الله تعالى المسلك الثاني هو العقل والعمدة مسلك
الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولا يجوز
ان يكون الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء
واحد منها لزم التقسيم وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فقد ثبت ان صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها
عند العدم ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد
ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بعلل مختلفة ثم نقول وهذه العلة المشتركة

اما الوجود والحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن العلة هي الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الروية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الروية وهو المطلوب انتهى اعلم ان هذا الدليل بسبب كثرة ما يرد عليه من الاشكالات لا يستحق ان يسمى شبهة فضلا عن ان يسمى دليلا ولذا اعترف كثير من المخالفين بعدم تمامه كما سيظهر ان شاء الله تعالى وها نحن نذكر كثيرا مما اورد عليه مع ماله وما عليه الاول النقض بانه لو تم لزم ان يصح روية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري من غاية شعوره يلتزمه ويقول انما لا نرى هذه الاشياء لجريان العادة من الله بذلك ويقول الاستبعاد ناش عما هو معتاد في الروية والحقائق لا تؤخذ من العادات ولا يخفى عليك ان هذا الالتزام انما يستحسن عند العقلاء اذا كان هناك دليل قاطع قاهر يوجب الاضطرار للعقول الى اذعان مدلوله اما اذا لم يكن كذلك فبمجرد خطور شبهة واهية بحيث لا يرضى بها اهل نحلة صاحب تلك الشبهة التزام ما هو عند العقلاء مجهولة بابطاله يدل على غاية سخافة راى الملتزم بحيث يحكم كل عاقل بانه بمعزل عن الشعور **والثاني** انا لا نسلم روية الجواهر ودليلكم على روية الجواهر موقوف على تركيب الجسم من الجواهر الفردة وتركيب الجسم منها باطل كما ثبت في محله ولذا اختار امام المحققين نصير الملة والدين مذهب الحكماء في ابطال الجزء في التجريد بدلائل متقنة محكمة كما لا يخفى على ناظري براهين ابطال الجواهر الفردة **والثالث** ان قيام العرض الواحد بمحلين انما يمتنع بمعنى ان يقوم هذا العرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول قال صاحب المواقف ونزيد هيهنا لابطال وجود المقدار العرضي انا لو فرضنا تالف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام الاعراض والا لقام المقدار الواحد بتلك الاجزاء وان كانت متناثرة وهو ضروري البطلان فلا يكون الامتداد عرضا انتهى محصل كلامه اقول قد اخذ هذا من نهاية العقول للفخر الرازي لكن لم يذكر ما اورد عليه الفخر الرازي وهذا تدليس وتلبيس منه قال الفخر الرازي مجيبا من قبل النافين للروية عما ذكرنا ونقلنا عن صاحب المواقف انتم بنيتم نفي كون الطول عرضا على اثبات الجزء وذلك ممنوع بل نحن ننفي الجزء ونقول بناء عليه ان الطول لابد ان يكون عرضا لانا نجد القطعة من الشمع ونشكلها بالاشكال المختلفة وتتوارد عليها المقادير المختلفة ولا يمكن ان يكون اختلاف تلك المقادير لاجل انتقال الاجزاء المؤلفة من بعض الجوانب الى البعض فان ذلك بناء على اثبات الجزء وذلك باطل فتعين ان يكون المقادير المتعاقبة على الجسم اعراضا قائمة به ولئن سلمنا ثبوت الجزء ولكن الطول ليس عبارة عن ذوات تلك الاجزاء بل عن تالفها في سمت مخصوص فلا يلزم ان يكون الجواهر مرئية واما ما دفع به الفخر الرازي هذا الاشكال عن نفسه بان العظيم المقدار محسوس والعظيم هي تلك الاجزاء عند تالفها لا نفس التاليف فلا بد وان يكون الاجزاء مرئية فمدفوع بانه يجوز ان يكون المحسوس هو العظم اعني التاليف الامتدادي دون العظيم المؤلف **والرابع** انا لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدمي لا حاجة به الى علة واجاب عنه الفخر الرازي بانه لا نزاع في كون الصحة امرا عدميا لكن لم قلتم ان الامور العدمية لا تستدعي علة وذلك لان هذه الصحة وان كانت وصفا عدميا الا انه اختص به بعض الاشياء دون البعض فجاز ان يطلب له علة لكن لقائل ان يقول ان الاوصاف العدمية يجوز اسنادها الى امور عدمية واذا كان كذلك يبطل حصركم للامور التي يمكن جعلها علة لهذه الصحة انتهى واجاب صاحب المواقف بان الجواب جدلي للمعارضة بما سبق في

باب الامکان من الادلة الدالة علی کونه وجودیا والجواب تحقیقا ان المراد بعلة صحة الرؤیة کما صرح به الآمدی ما یمکن ان یتعلق به الرؤیة واحتیاج الصحة سواء کانت وجودیة او عدمیة الی العلة بمعنی متعلق الرؤیة ممنوع وانما هی محصلة لا یخفی علیك ان القول بان الامکان وجودی انما نشاء بمجرد المکابرة والجدل کما هو شهد علی نفسه وشهد علیه امامه الرازی اما ما فسر العلة الآمدی وتبعه هذا الرجل فهذا یدل علی کمال لجاجهم واعوجاجهم فانه اذا فرضنا ان العلة الماخوذة فی دلیلهم لیست بالمعنی المتعارف بل بمعنی متعلق الرؤیة سقط الدلیل عن محل الاعتبار راسا لان الدلیل الدال علی امتناع تعلیل امر واحد بعلل مختلفة لو تم یدل علی امتناع تعدد العلل بالمعنی المتعارف لا بمعنی متعلق الرؤیة وهذا ظاهر واما قال من ان المدعی ان متعلقها ای الرؤیة لیس خصوصیة واحد منها فانا نری الشبح من بعید ولا ندرك منه الا انه هویة ما واما خصوصیة تلك الهویة وجوهریتها وعرضیتها فلا فضلا عن انها ای جوهر او عرض هی واذا رأینا زیدا فانا نراه رؤیة واحدة متعلقة بهویته ولسنا نری اعراضه من اللون والضوء کما یقوله الفلاسفة بل نری هویته ثم ربما نفصله الی جواهر واعراض یقوم بها وربما نغفل عن ذلك التفصیل حتی لو سئلنا عن کثیر منها لم نعلمها ولم نکن قد ابصرناها اذ کنا ابصرنا الهویة ولو لم یکن متعلق الرؤیة هو الهویة التی بها الاشتراك بل کان الامر الذی به الافتراق لما کان الحال کذلك انتهی فقد کفانا عن مؤنة جوابه شارحه کما سیجیء فانظره علی انا نقول لو تم هذا لکان دلیلا علی کون الهویة المشترکة مرئیة براسها لا مصلحا لهذا الدلیل الفاسد ولکن بحمد الله تعالی عدم تمامه لا یخفی کما سیجیء **الخامس** انا لا نسلم وجوب تعلیل کل امر مختص بحال دون حال بعلة بیان ذلك اولا انه لو کان هذا واجبا لجرینا الکلام فی علة اختصاص علة الصحة ببعض المعلومات اعنی الموجودات دون البعض اعنی المعدومات وهکذا فی اختصاص علة اختصاص علة الصحة فیلزم التسلسل وثانیا ان تلك الصحة مختصة بتلك العلة دون غیرها فیلزم ان یکون اختصاص تلك الصحة بتلك العلة مفتقرا الی علة مخصوصة اخری واختصاص ذلك الاختصاص بتلك العلة الاخری الی علة اخری فیتسلسل فثبت بما ذکرنا انه لا یمکن تعلیل جمیع الاحکام بل من الاحکام ما یعلل ومنها ما لا یعلل وهذا متفق علیه بین المتکلمین فان صحة کون الشیء معلوما ومذکورا ومخبرا عنه احکام غیر معللة وصحة کون الشیء مقدورا لیست غیر معللة عندکم لانها لو کانت معللة بعلة لکانت تلك العلة مشترکة لاستحالة تعلیل الاحکام المتساویة بالعلل المختلفة عندکم ثم انا نقدر علی الاکوان والاعتمادات والعلوم واخص وصف مشترك فیها هو العرضیة ثم انه لا یمکن تعلیل صحة المقدوریة والا لزم حصول اقتدارنا علی جمیع الاعراض وانه محال واذا جاز ذلك فلیجز مثله فی صحة کون الشیء مرئیا واجاب عنه الفخر الرازی بان قوله کما اختص ذلك البعض بذلك الحکم فهو مختص بعلة ذلك الحکم فوجب ان یکون اختصاصه بعلة لاجل علة اخری ولزم التسلسل قلنا هذا الاختصاص ثابت بنظر ذات ذلك الحکم وهذا هو الجواب عن قوله علیة العلة حکم اختص به تلك العلة دون سائر الاشیاء لان العلیة حکم ثبت لتلك العلة لذاتها فلا جرم ینقطع التسلسل ولا یخفی علیك ان هذا الجواب لیس بشیء لانه لا معنی للثبوت بالنظر الی ذات الحکم الا ان هذا الحکم علة للاختصاص فیجری الکلام فی علیة الحکم لهذا الاختصاص وفی معلولیة الاختصاص ای لم کان هذا الحکم علة لهذا الاختصاص دون شیء آخر ولم کان هذا الاختصاص معلولا لهذا الحکم دون علة اخری فیتسلسل وایضا اجاب الفخر الرازی عن بقیة الاشکال المسطور بان قوله صحة المعلومیة المذکورة غیر معللة قلنا هذا غیر لازم لانا انما حکمنا باحتیاج الحکم الی العلة فی هذه الطریقة اذا اختص ذلك ببعض المعلومات دون البعض وصحة الرؤیة کذلك بانها ثابتة للموجودات وغیر ثابتة للمعدومات اما صحة المعلومیة والمذکوریة فهی حاصلة لجمیع الامور معدوما کان او موجودا فلا یکون لازما علی ما ذکرناه اقول هذا مدفوع بوجهین **الاول** انا لا نسلم صحة معلومیة حقیقة الواجب تعالی فحینئذ حال صحة المعلومیة عین حال

صحة الرؤية وهو الافتقار الى العلة وعدمه من حيث الاختصاص بالبعض دون البعض **والثاني** ان صحة المعلومية لا يجوز
ان تكون لواجب الوجود لامتناع تعدد الواجب ولكون الصحة امرا نسبيا اضافيا مفتقرا الى المتضايفين واذا كانت ممكنة ومع هذا
لا يفتقر الى العلة فلا يفتقر صحة الرؤية ايضا الى العلة ولزوم الترجيح بلا مرجح مشترك في كل ممكن غير مفتقر فرضا الى العلة لما عرفت
من معنى الامكان فان قيل بناء هذا الاشكال على حمل معنى العلة على المعنى المتعارف دون متعلق الرؤية قلت هذا الحمل نشأ من
بعض اسلافكم بمحض اللجاج والفرار عن صريح الافحام ولا يكاد يخفى على امامكم الرازي كما عرفت من كلامه وايضا عرفت ان هذا الحمل
يوجب سقوط الدليل عن محل الاعتبار راسا واجاب الفخر الرازي عن اصل الاشكال بوجه آخر فقال الوجه الثاني يعني الوجه الثاني من الجواب
ان الصحة امر نسبي اضافي والامور النسبية الاضافية لا يعقل استقلالها بانفسها بل لا بد لها من امور تؤثر فيها ثم اورد على نفسه بانه على هذا الوجه
يكون النقض بصحة المعلومية والمقدورية لازما في يجب تعليلها في كل موضع بحقيقة خصوصية وذلك يبطل اصل الدليل واجاب
عن تتمة الاشكال اعني النقض بصحة كون الشيء مقدورا للعباد بانا انا فرضنا صحة كون الشيء مقدورا للعبد فليس بين الاكوان
والانظار والعلوم مشترك الا العرضية فلو عللنا هذه الصحة بها لزم صحة اقتدارنا على كل الاعراض وذلك مما لم يقل به احد من
اصحابنا وان كانوا لم يقيموا على بطلانه حجة قوية وان لم نعللها بالعرضية لزمنا اما المنع من تعليلها واما التعليل في كل موضع بحقيقة خصوصية
وعلى التقديرين يبطل اصل الدليل اقول نحن نقلنا عبارته كما وجدنا في النسخة وليت شعري هل هذا الجواب او اعتراف بالاشكال والله
يعلم بحقيقة الحال الاشكال **السادس** انا لا نسلم ان صحة رؤية السواد مماثلة لصحة كون الجوهر مرئيا لان المثلين هما اللذان يقوم كل منهما مقام الآخر
في كل الامور ولو من جهة وههنا كل واحد من هاتين الصحتين يستحيل قيامها مقام الآخر لان صحة كون السواد مرئيا يستحيل ثبوتها في الجوهر لان الجوهر
يستحيل ان يرى سوادا وكذلك صحة كون الجوهر مرئيا يستحيل ان يحصل في السواد لان السواد يستحيل ان يكون جوهرا ولما امتنع قيام كل واحد
من هاتين الصحتين مقام الأخرى ثبت اختلافهما في الماهية فلا يلزم من تعليل احدهما بالسواد والأخرى بالجوهر تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة
واجاب عنه الفخر الرازي بان قوله كون السواد مرئيا يخالف كون الجوهر مرئيا قلنا هذا باطل لان الصحة من حيث انها صحة لا اختلاف فيها وانما
الخلاف في اضافة الصحة تارة الى كون السواد مرئيا وتارة الى كون البياض مرئيا وهذه امور خارجة عن ذات الصحة وحقيقتها والشيء لا يختلف باختلاف
الامور الخارجة عنه فثبت ان الصحة واحدة في الموضعين بل لقائل ان يقول صحة كون الشيء مرئيا هل تماثل كون الشيء مقدورا ام لا فان كانت مماثلة لها لزم من تعليل صحة مرئية الشيء
بالوجود تعليل صحة كون الشيء مقدورا ايضا بالوجود والا لزم تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة وذلك يبطل دليلكم وان عللنا صحة المقدورية بالوجود
لزمنا كونه تعالى مقدورا وانه باطل وان كانت صحة كون الشيء مرئيا مخالفة لصحة كون الشيء مقدورا مع اشتراكهما في اصل الصحة فلم لا يجوز ان يكون صحة
كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون الجوهر مرئيا مع اشتراكهما في اصل الصحة وايضا صحة كون الشيء مرئيا تخالف صحة كون الشيء معلوما ولذلك كان
المعدوم غير موصوف بالصحة الاولى وموصوفا بالصحة الثانية مع اشتراك الصحتين في اصل الصحة وكذا صحة كون الشيء مرئيا مخالفة لصحة العلم على
الشيء ولذلك كان الباري تعالى موصوفا بالصحة الاولى عندكم وبالاتفاق غير موصوف بالثانية مع اشتراك الصحتين في اصل الصحة
فاذا كان الامر كذلك في هذه الصورة فكذا في مسئلتنا انتهى الحمد لله على ما اجرى الحق على لسانه **السابع** انا سلمنا تماثل
الصحتين لكن لم لا يجوز تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة وبيان ذلك على ما في نهاية العقول للفخر الرازي من وجوه **الاول**
انكم لما عللتم صحة كون الشيء مرئيا بالوجود فبم تعللون صحة كون الشيء موجودا فان من المعلومات ما لا يصح الوجود عليها كالمحالات ومنها
ما يصح ذلك عليها وعند ذلك لا بد وان يقولوا ان هذه الصحة ليست حكما ثبوتيا وان كانت ثبوتية فهي غير معللة وان كانت معللة فهي معللة
في كل حقيقة بخصوصية تلك الحقيقة وكيف ما كان فلا بد وان يبطل ركن واحد من اركان دليلكم **الثاني** ان المختلفات
مشتركة في كون كل واحدة منها مخالفا للآخر فان السواد مشارك للبياض في كون كل واحد منهما مخالفا للآخر ومغائرا له

وهذه المخالفة والمغايرة انما جاءت للحقيقة المخصوصة التي لكل واحد منهما **والثالث** ما حاصله ان الحقائق المختلفة لم
تصح رؤيتها لا بد ان تكون مشتركة في شيء من الاوصاف الثبوتية على ما قلتم وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا بد ان تكون
بينهما ملازمة والا لم يكن لاحدهما وصفا للاخر ولا يجوز ان يكون ما به الامتياز لازما لما به الاشتراك والا يلزم اجتماع المتضادين
في عين العكس وحينئذ يلزم افتقار الامر الواحد اعني ما به الاشتراك الى ملزوميه المتخالفين وهذا هو المطلوب
والرابع ما حاصله ان صحة كون الشيء معلوما لا بد ان تكون مفتقرا الى علة متعددة لعدم الاشتراك بين المعدوم والموجود
كما قلتم **والخامس** ما حاصله ان صحة العالمية مشتركة بين الواجب والممكن مع انها معللة بالحيوة القديمة والحادثة
وهما اثنان **والسادس** وهو ان الاعراض على الاختلاف يثبت لها حكم واحد وهو حاجتها الى المحل وامتناع بقاءها وامتناع
اجتماع المثلين في محل واحد عندكم وكونها بحيث قد يوجد فيها ما يتماثل او يختلف او يتضاده فهذا كل واحد معلل بخصوصيات
هذه الماهيات **والسابع** ان علم الله تعالى عند ناسا وللعلم الحادث في تعلقه بالمعلوم الواحد على الوجه الواحد على الطريقة الواحدة
ثم يلزم من استوائهما في هذا الحكم الذي هو معلول حقيقتهما تماثلهما فثبت انه لا يلزم من الاستواء في الحكم الاستواء في المؤثر
والثامن ان الظلم انما قبح لكونه ظلما والجهل انما قبح لكونه جهلا والكذب لكونه كذبا بدليل انه متى علمنا هذه الاعتبارات
علمنا القبح وان يعلم شيئا اخر ومتى لم يعلم هذه الاعتبارات لم يعلم القبح والشيء الذي يلزم من العلم به العلم بحكم من الاحكام
سواء علم غيره او لم يعلم فانه لا بد وان يكون علة فيه فثبت ان القبح في هذه المواضع معلل بخصوصيات هذه الامور وذلك
يقتضي صحة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ثم قال مجيبا عن هذه الايرادات بان قولهم لا يجوز تعليل الاحكام
المتساوية بالعلل المختلفة قلنا الوجه فيه ما قد مناه واما الاشكالات التي
اوردناها فان اكثرها استخراجنا وهي مشكلة لم يتضح لنا عنها اجوبة شافية
انتهى الاشكال الثامن انا سلمنا انه لا بد من تعليل صحة كون السواد مرئيا والجوهر مرئيا بامر مشترك بينهما فلم قلتم
بان الوجود مشترك بين الموجودات حتى يقولوا بانه العلة لهذه الصحة بيانه ان وجود كل شيء حقيقته المخصوصة على
ما دل عليه في باب اثبات الصانع فكما ان حقيقة الشيء غير مشترك بينه وبين مخالفيه كذلك وجود كل شيء غير مشترك
بينه وبين ما يخالفه وعلى هذا يسقط دليلكم بالكلية واجاب الفخر الرازي عنه بما حاصله ان هذا السوال وان كان
ابو الحسين البصري مدحه دون سائر الاسولة التي وجهناها على هذه الطريقة الا ان عندنا انه لا يمكن توجيهه على هذه
الطريقة الا على سبيل المعارضة وبيان ذلك ان مقدمات الدليل لو تمت لدل على كون الوجود مشتركا والا يلزم القدح
في احدى مقدمات الدليل اللهم الا اذا ذكروا ما يدل على استحالة كون الوجود مشتركا على سبيل المعارضة
لكن المعارضة لا تقدح في مقدمات الدليل فثبت ان هذا السوال غير متوجه على مقدمات الدليل وانه لا يمكن القدح
في دليلنا الا بالاسولة التي اوردناها فاما بتقدير المساعدة على سائر المقدمات فانه لا يمكن توجيه هذا السوال لما بينا
ان هذا الدليل كما يدل على كون الوجود علة لهذه الصحة فانه يدل على كونه مشتركا بل ههنا دقيقة وهي ان ما ذكرناه
من الدليل بتقدير تسليم مقدماته ينتج كون الوجود مشتركا بين الجواهر والالوان لكنه لا ينتج كونه مشتركا بين الباري تعالى و
بين الممكنات فانه من الجائز ان يكون الممكنات باسرها متشاركة في الوجود ومع ذلك يكون وجودها مخالفا لوجود الله
تعالى واذا كان كذلك فيحتاج هذا الدليل الى اقامة الدليل على ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات حتى يمكننا بناء
الغرض عليه فهذا ما نقوله في هذا المقام انتهى اقول نحن نرضى بكل ما يرضى به الفخر الرازي في هدم مقدمات الدليل و
الا يمكن للمعترض على الوجه الذي مدحه ابو الحسين ان يقول مقصودي ان مقدمات الدليل كما يقتضي عدم صحة الحدوث

والامکان للعلیة کذلک مذهب الاشعری یقتضی عدم صلاحیة الوجود للعلیة لان مذهبه ان وجودات الاشیاء عین حقائقها فلابد لکم من القول بعدم صلاحیة الوجود للعلیة فح یبطل ما انتم بصدده وفی المواقف بحثه یر الاعراض والجواهر هکذا الاعراض الساد س لانسلم ان الوجود مشترک بین الواجب والممکن کیف وقد جزمتم بالقول بان وجود کل شیء نفس حقیقته وکیف یکون حقائق الاشیاء مشترکة حتی یکون حقیقة القدیم مثل حقیقة الحادث وحقیقة الفرس مثل حقیقة الانسان قال الشارح بل یکون جمیع الموجودات مشترکة فی حقیقة واحدة هی تمام ماهیة کل واحد منها وذلک مما لا یقول به عاقل فوجب ان یکون الاشتراک فی الوجود عندکم لفظیا لا معنویا کما علم فی صدر هذا الکتاب وقد اجاب الآمدی عن هذا السوال بان التمسک بهذا الدلیل ان کان ممن یعتقد کون الوجود مشترکا کالقاضی وجمهور الاصحاب لم یرد علیه ماذکرتموه وان کان ممن لا یعتقده کالشیخ فهو باطل لولا الزام ولا یجب کون الملزم معتقدا لما تمسک به ولما لم یکن هذا مرضیا عند المصنف قال والجواب انه لامعنی للوجود الا کون الشیء له هویة وذلک کون الشیء ذا هویة امر مشترک ای بین الموجودات بالضرورة وما ذکرتم مما به الافتراق کالانسانیة والفرسیة والزمانیة الاشتراک فیه فشیئیات الاشیاء ای خصوصیاتها وهی هیئات الهویات وان عاقلا لا یقول بالاشتراک فیها انتهی قال الفاضل الموفق واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام وهذا الذی حققناه لک هو غایة ما یمکن فیه من التقریر والتحریر الی آخر ما قال من الکلمات الدالة علی کمال بذل الجهد فی اصلاح فساد دلیل شیخه ولکن لن یصلح العطار ما افسده الدهر ولقد اعجبنی کلام شارح العلامة السید الشریف وهو معروف بالتسنن بین المخالف والموافق کما یظهر من هذا الشرح وباقی مصنفاته حیث قال ولقد بالغ المصنف فی ترویج المسلک العقلی لاثبات صحة رویته تعالی لکن لا یلتبس علی الفطن المنصف ان مفهوم الهویة المطلقة المشترکة بین خصوصیات الهویات امر اعتباری کمفهوم الماهیة والحقیقة فلا یتعلق بها الرؤیة اصلا وان المدرک من الشبح البعید هو خصوصیة الموجودة الا ان ادراکها اجمالی لا یتمکن به علی تفصیلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا کما لا یخفی علی ذی بصیرة فلیس یجب ان یکون کل اجمال وسیلة الی تفصیل اجزاء المدرک وما یتعلق به من الاحوال الا تری الی قولک کل شیء فهو کذا وفی هذا الترویج تکلفات اُخر یطلعک علیها ادنی تامل فاذن الاولی ما قد قیل من ان التعویل فی هذه المسئلة علی الدلیل العقلی متعذر فلنذهب الی ما اختاره الشیخ ابو منصور الماتریدی انتهی **الاشکال التاسع** سلمنا ان الوجود مشترک فلم قلتم انه لامشترک بین الجواهر والاعراض الا الحدوث والوجود غایة ما فی الباب انا لا نعرف وصفا آخر مشترکا بینهما الا هذین الوصفین لکن عدم العلم بالشیء لا یقتضی عدم ذلک الشیء وتحقیق هذا ان التقسیم انما یفید العلم اذا کان منحصرا اما اذا کان منتشرا فلا ومما یبین ان تقسیمکم غیر منحصر ان الامکان وصف مشترک بین الجواهر والاعراض هو مغایر للحدوث والوجود وقال الفخر الرازی فی محل الجواب عن هذا الاعتراض الانصاف انه لا یمکن اقامة دلالة قاطعة علی ذلک وان ذلک من المقدمات المشکلة فی هذا الدلیل **الاشکال العاشر** انا لا نسلم ان الحدوث عبارة عن مجموع الوجود والعدم الا تری انا لو قدرنا عدم القدیم فان هناک الوجود والعدم حاصلان مع ان الحدوث غیر حاصل بل الحدوث عبارة عن مسبوقیة وجود الشیء بالعدم وهذه المسبوقیة کیفیة فی وجود الشیء مغایرة للوجود الحاصل والعدم السابق فلم لا یجوز ان یکون علة صحة الرؤیة هذه الکیفیة واجاب الفخر الرازی بانه لو کانت هذه المسبوقیة کیفیة ثابتة فهی ان کانت مسبوقة بالعدم کانت مسبوقیتها بالعدم زائدة علی ذاتها فیلزم التسلسل وان لم تکن مسبوقة بالعدم کان وصف الحادث قدیما وذلک محال ولقائل ان یقول انا قد دللنا علی ان الحدوث لیس عبارة عن مجموع الوجود والعدم کیف لا ان الشیء اذا عدم بعد وجوده فهو من هذا الاعتبار غیر حادث مع ان الوجود والعدم حاصلان فی هذا الاعتبار بل الحدوث عبارة عن بعدیة الوجود للعدم وهذه البعدیة وان لم تکن صفة ثبوتیة فی الخارج فلا اقل من ان یکون صفة اعتباریة وقد ثبت معنی ان الصحة صفة لا ثبوت لها فی الخارج لکنها امر فرضی وهذا ایضا تمسک وبهذا الجواب تمسک الجواب عن ملزم

الاسولة التي اوردناها على دليلنا على ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة للاشكال العاشر سلمنا ان الحدوث عبارة عن
مجموع هذا الوجود والعدم لكن لم لا يجوز ان يكون العدم السابق علة لهذه الصحة الا ترى ان عدم الضد عن المحل علة لصحة
حصول ضده فيه فاذا عقل في عدم كونه علة لصحة فليعقل هنا ايضا ذلك **الحادي عشر** سلمنا ان هذا العدم
لا يصلح للعلية لكن لم لا يجوز ان يكون علة هذه الصحة الوجود بشرط تقدم العدم عليه الا ترى ان وجود الفعل يحتاج
الى الفاعل بشرط كونه مسبوقا بالعدم فاذا جاز ان يكون الوجود بشرط كونه مسبوقا بالعدم علة لهذه الحاجة فلم لا يجوز
ان يكون علة لهذه الصحة **الثاني عشر** سلمنا ان صحة روية الجواهر والالوان وجودها وان وجودها مساو
لوجود الله تعالى فلم قلتم ان وجود الله تعالى يجب ان يكون علة لصحة الروية اما قولكم ان حكم المثلين الاستواء
في جملة الاحكام فهو منقوض بالجوهر حال حدوثه فانه مثل الجوهر حال بقائه مع ان الجوهر حال حدوثه يجب ان يكون متعلق
القادر وحال بقائه يستحيل ان يكون متعلق القادر وكذا الاعراض فان في الزمان الثاني يصح حصول مثل العرض ويستحيل وجوده بعينه لاستحالة البقاء عليه
بل العرض يصح حصوله في الزمان الاول ويستحيل حصوله في الزمان الثاني والجوهر يجب كونه مقدورا في الحالة الاولى ويستحيل
كونه كذلك في الحالة الثانية والعالم كان ممتنع الحدوث في الازل وهو بعينه صحيح الحدوث فيما لا يزال ومعلوم ان التفاوت
بين المثلين اكثر من التفاوت بين الشيء الواحد في الزمانين **الثالث عشر** ان وجود الباري تعالى علة لصحة رويته لكن
لم قلتم انه يلزم حصول هذه الصحة على الاطلاق وبيانه ان المصحح للشيء يكون حاصلا مع ان الصحة غير حاصلة فان الحيثية
مصححة لكون الذات مشتهية منتجة ومريضة ثم ان الحيثية حاصلة في حق الله تعالى مع استحالة هذه الامور
لاجل ان ذاته المخصوصة غير قابلة لهذه الاحكام فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك واجاب عنه الفخر الرازي بان المصحح
اذا وجد تارة مع الصحة واخرى منفكا عنها لم تكن ذات ذلك المصحح كافية في اقتضاء تلك الصحة والا لترتب الصحة عليه
مطلقا واذا لم يكن ذاته كافية في اقتضاء تلك الصحة استحال ان تصير مقتضية لها الا لامر منفصل وذلك الامر هو خصوصية
القوابل فحينئذ يصير علية تلك الصحة معلولة للقوابل المختلفة في ماهياتها فيعود تعليل الاحكام المتساوية بالعلل
المختلفة اقول هذا الجواب مردود بانه لم لا يجوز ان يكون المصحح لكون الشيء مرئيا هو الوجود مع شرط الامكان او الحدوث
الشامل لكل واحد منهما للجواهر والاعراض وعلة الشيء لا يجب ان تكون بجميع اجزائها وشرائطها وجودية كما هو مصرح
في كلام المحققين كالعلامة القوشجي وغيره **الرابع عشر** سلمنا صحة ما ذكرتموه من الحجة لكنها يقتضي كون الباري
تعالى مدركا بادراك اللمس لانا من حيث اللمس نميز بين الطويل والاطول كما نميز من حيث البصر بين الطويل والاطول فهو يقتضي كون ذات الاجسام مرئية اقتضى كونها
ملموسة ولا شك في انا ندرك من حيث اللمس فرقا بين الحرارة والبرودة فاذا ادرك اللمس ثابت فيلزم كونه تعالى متعلقا لها ثم بين بارتفاع وانه باطل بضرورة العقل واجاب الفخر
الرازي بانه حينئذ التزم ذلك اقول ترك هذا الجواب على حاله يقتضي الى الله وحال اهل السنة وكفى شناعة وعار القوم يدعون الاسلام
ان يجوز على الله ان يكون ملموسا ومرئيا ومن ههنا ان الدليل المشهور للاشاعرة المعروف عن الشعور بسبب اورد سهام الاعتراضات
المذكورة وغيرها مما لم يسطر لليقق احرى ان يسمى ببيت الزنبور ولقد اجاد وانصف امام الفخر الرازي حيث ذكر على ما نقل عنه
الاربعينه دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسالة هو الذي
اوردناه واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها واذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسالة ما اختاره
الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة روية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في المسالة بظواهر القران
والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الروية اعترضنا على
دلائلهم وبينا ضعفهم ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقد لاح لك من ههنا ما قال مثل ذلك السيد الشريف في

شرح المواقف كما عرفت وانا اقول كلامهما انما يستقيم اذا لم يكن لاهل الحق ظواهر الآيات والاخبار معارضة لظواهر ما تمسكت الاشاعرة به اما اذا كان الظواهر من الجانبين متعارضة والدلائل العقلية لاهل الحق بلا معارضة باعترافكم فلا شك ولا شبهة ان الرجحان لاهل الحق وهذا انما قلنا على سبيل التنزل والا لا نسبة بين الدلائل النقلية لاهل الحق وبين شبهاتهم وكذا بين الدلائل العقلية لهم شطر منها وسيظهر ان شاء الله تعالى بعد بحذافيرها قال الفخر الرازي مسلكان آخران للاستدلال على صحة رؤيته تعالى بالمقدمات العقلية قال في نهاية العقول المسلك الثاني وهو ان نحرر هذا الدليل على وجه يسقط عنه كثير من الاسئلة التي ذكرناها فنقول بداهة العقول شاهدة بان القابل للعدم امر واحد وهو الوجود فلو لم يكن الوجود امرا واحدا في الموجودات كلها لم يكن القابل للعدم امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك باطل واذا ثبت ان الوجود امر واحد في الموجودات لزم ان يكون وجود الموجودات زائدا على حقائقها واذا ثبت ذلك فنقول الممكن هو الذي يجوز عليه الوجود والعدم والماهيات الممكنة وجب ان يصح خلوها عن الوجود اذ لو لم يصح خلوها عن الوجود لاستحال عدمها فيكون الممكن واجبا وهو محال واذا صح خلوها عن الوجود ونحن نعلم بالضرورة استحالة رؤيتها عند خلوها عن الوجود فاذن لا بد من الوجود في هذه الصحة فلا يخلو اما ان يكون الوجود كافيا في هذه الصحة او لا بد مع الوجود من امر آخر القسم الثاني باطل لان الامرين اذا اجتمعا على اثر الواحد فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالاقتضاء فحينئذ يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وذلك محال واما ان يكون احدهما مستقلا بالاقتضاء دون الثاني فحينئذ يكون ذلك حشوا ولا يمكن ان يكون الحشو هو الوجود لما بينا انا نعلم بالضرورة انه لا بد في ثبوت هذه الصحة من الوجود اذ الحشو هو ما عدا الوجود وهو المقصود واما ان لا يكون كل واحد منهما مستقلا بالاقتضاء عند الانفراد فعند الاجتماع لا يخلو اما ان يكون حال كل واحد منهما مساويا لحاله عند الانفراد او لا يبقى كذلك فان كان الاول وجب ان لا يكونا مؤثرين في تلك الصحة حالة الاجتماع لما لم يؤثرا فيه حالة الانفراد وان كان الثاني فهناك قد يزاد شيء او ينقص شيء فالمقتضي لتلك الزيادة والنقصان اما ان يكون كل واحد منهما او ... مجموعهما ويعود التقسيم المذكور فان كان ذلك لزيادة امر آخر لزم ان يكون حدوث تلك الزيادة والنقصان الزيادة او نقصان آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان صحة رؤيته ما دلينا لا يمكن ان يكون المؤثر فيها الا الوجود وحده فالوجود وحده علة لصحة الرؤية وثبت ان الوجود مشترك بين الباري تعالى وبين الممكنات فيلزم صحة رؤيته واعلم انه قد يظن المبتدئ ان هذه الطريقة لا تتمشى الا مع القول بان المعدوم شيء وليس الامر كذلك الا ان عليها اسولة لا يمكن التقصي عنها وان كان كثير مما توجه على الطريقة الاولى ساقطة عنها اقول الحمد لله على ما كفانا باعتراف امامهم بعدم امكان التقصي عن كثير مما يرد على هذا المسلك مؤنة تجشم ايراد ما يرد عليه من الايرادات الكثيرة لكن ابى قريحتي القريحة الا ان نذكر شيئا يسيرا منها فاقول يرد عليه من جملة ما ذكر من الاربع عشر

الاول منها والرابع والخامس والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر وايضا يرد عليه امور منها انه ان عني ان القابل للعدم امر واحد فان كان المراد منه ان ما يقبل العدم شيء او اشياء كثيرة يصدق عليها معنى واحد فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الوجود ذا افراد كثيرة متباينة الحقيقة متحدة في معنى عرضي او جنسي وهو معنى الوجود وان كان معناه ان ما يقبل العدم معنى واحد شخصي فلا نسلم بداهة كونه كذلك وكيف اختفى هذا الحكم البديهي على قدوتنا ابي الحسن الاشعري حيث اختار ان وجودات الاشياء عين حقايقها ومنها ان قوله والماهيات الممكنة وجب ان يصح خلوها عن الوجود فان كان المراد ان الماهيات الممكنة يصح خلوها عن الوجود مع بقاء تقرر الماهيات فهذا باطل قطعا وان كان المراد انه يصح انتفاء تلك الصحة مع بطلان الحقيقة الممكنة والوجود معا فهذا حق لكن لا يفيده كما لا يخفى ومنها ان قوله ونحن نعلم بالضرورة استحالة رؤيتها عند خلوها عن الوجود فاذن لا بد من الوجود في هذه الصحة يرد عليه ان منشاء الاستحالة عند خلوها عن الوجود لا يبقى

الماهية وتقررها وظاهر ان الماهية الباطلة عدم محض لا يمكن تعلق الرؤية بها وليس منشاء الاستحالة هو العدم الوارد على الوجود بل هذا من توابع بطلان الماهية الموجب لاستحالة الرؤية فلا يلزم علية الوجود لصحة الرؤية فبطل ما هو مطلوبه من الدليل ومنها ان قوله ولا يمكن ان يكون المشترك هو الوجود مردود فان الاصح ان الماهية المتقررة هي المصححة للرؤية والوجود من لوازم هذا التقرر فلا يتجه قوله لما بينا انا نعلم بالضرورة انه لا بد في ثبوت هذه الصحة من الوجود كما لا يخفى ومنها ان قوله واما الثاني فهناك قد يزداد شيء او ينقص شيء الخ مردود بوجوه **الاول** بالنقض بسائر العلل المركبة بالنسبة الى معلولاتها كالخشاب والنجار بالنسبة الى السرير مثلا والماهيات المركبة بالنسبة الى لوازمها كالاربعة بالنسبة الى الزوجية ونحو ذلك لجريان الكلام بعينه فيها **والثاني** انا نختار ان الزيادة وهي الهيئة الاجتماعية من قبل مجموعهما والتسلسل في الامور الاعتبارية جائز **والثالث** انا نختار ان الاقتضاء لاحدهما لكن بشرط الاخر والرابع ان يقال ان تلك الزيادة من قبل الامر الخارجي اي جعل الله تعالى مجموعهما معروضين لتلك الزيادة مثلا ومنها انا سلمنا ان الوجود هو المصحح للرؤية في الممكنات لكنا نقول القدم من موانعه لكنه يرجع الى الثالث عشر المتقدم قال الفخر الرازي المسلك الثالث لو كانت رؤيته تعالى مستحيلة لكانت تلك الاستحالة اما ان تكون معلومة او لا تكون والقسمان باطلان فبطل القول باستحالتها وانما ابطلنا القول بان تلك الاستحالة معلومة لانها لو كانت معلومة لكانت اما ان تكون معلومة بالاضطرار او بالاستدلال وباطل ان تكون معلومة بالاضطرار والا لاشترك العقلاء في معرفتها وباطل ان تكون معلومة بالاستدلال لما سنبين ان شاء الله تعالى ان الوجوه التي يتمسك بها الخصوم في اثبات الاستحالة لا تفيد الجزم باستحالتها واذا لم يجد دلالة تدل على استحالتها لم يمكن دعوى حصول العلم الاستدلالي بتلك الاستحالة **واما القسم الثاني** فلان الامة على قسمين منهم من قطع بثبوت الصحة ومنهم من قطع بالاستحالة فالتوقف خلاف الاجماع انتهى محصله اقول نختار ان الاستحالة بديهية كما عرفت وعدم العلم الاضطراري بها لاهل السفسطة لا يقدح كما في سائر البديهيات ولنا ان نختار انها استدلالية وسيظهر ان شاء الله تعالى الدلائل الدالة عليها وسخافة ما يرد عليها ثم قال الفخر الرازي لا يقال ما ذكرتموه يمكن قلبه عليكم لان رؤية الله تعالى لو كانت صحيحة لكانت تلك الصحة اما ان تكون معلومة بالبداهة وهو باطل لما ذكرتموه او بالاستدلال وهو ايضا باطل والا لتوقف صحة هذه الدلالة على ثبوت دلالة اخرى فهكذا او لا تكون معلومة اصلا وذلك باطل بالاجماع لما ذكرتموه ولما بطلت هذه الاقسام بطل اصل الصحة وحينئذ تثبت الاستحالة لانا نقول ان احدا من الامة لم يثبت الاستحالة بنفي ما يدل على الصحة فان احدا من المعتزلة لم يتمسك بهذا الطريق واذا كان كذلك كان هذا الاستدلال مردودا بالاجماع واما اثبات الصحة بنفي ما يدل على الاستحالة فهي طريقة لم تزل اصحابنا قائلين بذلك وعلى خلاف الاجماع فظهر الفرق بين المقامين واعلم ان اصحابنا يذكرون هذه الطريقة على وجوه كلها اضعف من الوجه الذي قررناه وظهر لك من مجموع ما ذكرناه ان الادلة العقلية ليست بقوية في هذه المسئلة واعلم ان التحقيق في هذه المسئلة ان الخلاف فيها يقرب من ان يكون لفظيا وسنبينه ان شاء الله تعالى انتهى اقول عدم تمسك المعتزلة وغيرهم من ذوي العقول السليمة بهذا الطريق بناء على سخافته وعدم افتقارهم الى امثال تلك المزخرفات التي يشهد كل موافق ومخالف بانحرافها عن جادة الاستقامة وانت احد منهم ولو لم يكن الغناء لهم عنها لامكن لهم ان يقولوا ان عدم الاستدلال بدليل لا يلزم عدم الرضا به او عدم تماميته حتى يلزم بالاستدلال به بعد ذلك مخالفة الاجماع كيف والا يلزم ترك جواب كل سؤال ودليل سنح لاحد من العلماء مخالف لمذهبه كما لا يخفى اما اعترافه بعدم تمامية الادلة العقلية لهم ثم جعله النزاع نزاعا لفظيا رجوع صريح وهو فضيح عن المضمار وارتكاب لما الفرار وسيجيء ان شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك والمسلك الاخر لهم على اثبات صحة كون الله تعالى مرئيا ادلة النقل فمنها لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى ع واللازم باطل

بالنص حیث قال الله تعالی ولما جاء موسی لمیقاتنا وکلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا وخر موسی صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت الیک وانا اول المومنین والاجماع والتواتر ووجه الملازمة انه ان کان عالما بالله وما یجوز علیه وما لا یجوز کان طلبه الرویة عبثا واجتراء لا یلیق بالانبیاء وان کان جاهلا لم یصلح ان یکون نبیا کلیما وایضا استدلوا بانه تعالی علق الرویة علی استقرار الجبل وهو ممکن فی نفسه ضرورة والمعلق علی الممکن ممکن لان معنی التعلیق ان المعلق یقع علی تقدیر المعلق علیه والمحال لا یقع علی شیء من التقادیر والجواب عن کل واحد منهما بوجوه اما عن الاول فالجواب عنه اولا وهو الاقوی والمختار من حیث کونه مقارنا بالتحقیق بعیدا عن الجدل انه لم یسأل لنفسه وانما سألها لقومه والقرینة علیه قوله تعالی واذ قلتم یا موسی لن نومن لک حتی نری الله جهرة فاخذتکم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالی واختار موسی من قومه سبعین رجلا لمیقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلکتهم من قبل وایای اتهلکنا بما فعل السفهاء منا الآیة وقوله تعالی فقد سألوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا الله جهرة وهو المختار لابن بابویه والسید مرتضی علم الهدی وغیرهم من العلماء الکرام وقال الشیخ الاجل ابو الفتوح الرازی علی ما نقل درایه ولن نومن لک الخ دلیل ست بر بطلان قول آنان که گفتند سوال رویته موسی کرد از خود چه خدایتعالی صریح لفظ حواله سوال رویته بایشان کرد که حتی نری الله جهرة دگر آنکه صاعقه که از آسمان بیامد بر ایشان افتاد موسی علیه السلام سالم بود از آن واگر موسی آن را خواسته بودی اول صاعقه بموسی رسیدی دگر آنکه خدایتعالی در آیه دیگر چنین فرمود که یسئلک اهل الکتاب ان ینزل علیهم کتابا من السماء فقد سألوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا الله جهرة ودیگر آنکه موسی علیه السلام حکایت چنین کرد که اتهلکنا بما فعل السفهاء منا سبحان الله اگر جماعة جهله بنی اسرائیل از سر کمان وتمنا این اقتراح کردند نصیب ایشان صاعقه آمد ونصیب موسی بحق جوار وصحبت بیهوشی آمد ونصیب کوه که جای قدم ایشان بود آن آمد که پاره پاره شد ندانم که نصیب آنکس که از صمیم دل اعتقاد کند که خدایتعالی را معاینه بر سبیل جهر خواهد دیدن مانند رویه اجسام والوان چه خواهد بودن انتهی وقال مولانا الطبرسی رحمه الله تعالی واستدل ابو القسم البلخی بهذه الآیة علی ان الرویة لا تجوز علی الله تعالی قال لانها انکار تتضمن امرین ردهم علی نبیهم وتجویزهم الرویة علی ربهم ویؤید ذلک قوله تعالی فقد سألوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا الله جهرة فدل ذلک علی ان المراد انکار الامرین ویدل هذه الآیة علی ان قول موسی رب ارنی انظر الیک کان سوالا لقومه لانه لا خلاف بین اهل التوراة ان موسی لم یسئل الرویة الا دفعة واحدة وهی التی سألها لقومه انتهی وقال تحت قوله تعالی واختار موسی من قومه سبعین رجلا لمیقاتنا فلما اخذتهم الرجفة الخ وهذا المیقات هو المیعاد الاول الذی تقدم ذکره عن الجبائی وابی مسلم وجماعة من المفسرین وهو الصحیح رواه علی بن ابراهیم فی تفسیره بالجملة انکار حقیقة الحال علی ما یستفاد من کلام هولاء الاعلام وعلی ما صرح به فی روضة الصفا وحبیب السیر ان اقتراح قوم موسی لطلب الرویة من موسی علیه السلام وسواله الرویة من الله تعالی فی موضع واحد وفی وقت واحد فلا ینبغی ان یشک فی ان سوال موسی کان لقومه لانه لا معنی لسوال موسی الرویة لنفسه بعد ما اخذت القوم الصاعقة بسبب قولهم ارنا الله جهرة وکذا لا معنی لقولهم ارنا الله جهرة بعد قول موسی رب ارنی انظر الیک وقوله تعالی لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی ومشاهدتهم اندکاک الجبل والخرار موسی وتوبته بعد الافاقة کما لا یخفی فان لم یسلم قولهم فلا اقل من ان خلاف جماعة من العلماء الکرام من الخاصة والعامة موجب للفتور والوهن للدلیل لان اتمام الدلیل موقوف علی بطلان خلافهم ولا سبیل الیه وایضا من جملة ما یدل علی ان السوال کان للغیر قول موسی حین اخذتهم الرجفة الذین قالوا ارنا الله جهرة اتهلکنا بما فعل السفهاء منا ان هی الا فتنتک تضل بها من تشاء وتهدی من تشاء فتبرأ من فعلهم ودعاهم سفهاء وضلالا والدلیل الدال علی عصمة الانبیاء

علیهم السّلام کما سیتضح انشاء الله تعالی وقول الائمة علیهم السّلام مع ادلة الدالة علی امامتهم وعصمتهم وقد روی محمد بن بابویه باسناده عن علی بن الجهم قال قال المأمون لابی الحسن الرضا علیه السّلام ما معنی قوله تعالی ولما جاء موسی لمیقاتنا وکلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک الایة کیف یجوز ان یکون کلیم الله موسی بن عمران لا یعلم ان الله تعالی لا یجوز علیه الرؤیة حتی یسئله هذا السؤال فقال الرضا علیه السّلام ان موسی علم ان الله جل ان یری بالابصار ولکنه لما کلمه وقربه نجیا رجع الی قومه فاخبرهم ان الله تعالی کلمه وقربه وناجاه فقالوا لن نؤمن لک حتی نسمع کلامه کما سمعت وکان القوم سبعمائة الف رجل فاختار منهم سبعین الفا ثم اختار منهم سبعة الف ثم اختار منهم سبعمائة ثم اختار منهم سبعین رجلا لمیقات ربه فخرج بهم الی طور سیناء فاقامهم فی سفح الجبل وصعد موسی الی الطور وسأل الله تعالی ان یکلمه ویسمعهم کلامه فکلمه الله تعالی وسمعوا کلامه من فوق واسفل ویمین وشمال ووراء وامام لان الله احدثه فی الشجرة ثم جعله منبعثا منه حتی سمعوه من جمیع الوجوه فقالوا لن نؤمن لک بان هذا کلام الله حتی نری الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فماتوا فقال موسی یا رب ما اقول لبنی اسرائیل اذا رجعت الیهم وقالوا انک ذهبت بهم وقتلتهم لانک لم تکن صادقا فیما ادعیت من مناجات الله تعالی ایاک فاحیاهم الله وبعثهم معه فقالوا انک لو سألت الله تعالی ان یریک تنظر الیه لاجابک وکنت تخبرنا کیف هو وتعرفه حق معرفته فقال موسی یا قوم ان الله لا یری بالابصار ولا کیفیة له وانما یعرف بایاته ویعلم باعلامه فقالوا لن نؤمن لک حتی تسئله فقال موسی یا رب انک قد سمعت مقالة بنی اسرائیل وانت اعلم بصلاحهم فاوحی الله تعالی الیه یا موسی سلنی ما سألوک فلن اواخذک بجهلهم فعند ذلک قال موسی رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا وخر موسی صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت الیک یقول رجعت الی معرفتی بک عن جهل قومی وانا اول المؤمنین بانک لا تری واورد الاشاعرة علی هذا الجواب امورا **الاول** ان ذلک عدول عن الظاهر بغیر دلیل **الثانی** ان الرؤیة لو کانت مستحیلة علی الله تعالی لمنعهم موسی علیه السّلم عن ذلک السؤال ولرد علیهم اذ لا یجوز علی الانبیاء تقریر الجاهلین علی جهلهم واعتقادهم الباطل الا تری انهم لما قالوا اجعل لنا الها کما لهم الهة لم یسکت عن ذلک بل رد علیهم فی الحال فقال انکم قوم تجهلون **الثالث** ان الذین سألوا موسی علیه السّلام ذلک اما ان یقال انهم کانوا من المؤمنین او من الکافرین فان کانوا من المؤمنین وقد بینا انه یجب ان یمنعهم موسی من السؤال الباطل والمؤمن اذا منعه الرسول من شیء فانه یمتنع عنه واذا کان کذلک فما کان به حاجة الی سؤال الله تعالی ذلک وان کان السائلون من الکفرة فهم ما کانوا حاضرین وقت السؤال بل الحاضرون فی ذلک الموضع هم السبعون الذین اختارهم موسی علیه السّلام امته علی ما قال الله تعالی واختار موسی من قومه سبعین رجلا لمیقاتنا واذا لم یکن احد من الکفرة حاضرا فی ذلک الموضع استحال ان ینتفعوا بمنع الله تعالی من الرؤیة وهذه الوجوه الثلثة وان کانت فی المواقف وشرح التجرید للعلامة القوشجی وشرح المقاصد مذکورة لکنا نقلنا عن نهایة العقول للفخر الرازی لانه مقتداهم وذروتهم وسنامهم وبه افتخارهم وعلیه اعتمادهم والجواب عن الاول بوجوه **الاول** ان المراد من الظاهر ان کان هو حمل اللفظ علی الموضوع له فانا لا نقول ان المراد من رب ارنی لیس معناه الموضوع له بل مرادنا ان طلب الرؤیة من موسی انما نشاء علی حسب اقتراح قومه وهذا لا یوجب حمل اللفظ علی غیر معناه الوضعی وان کان المراد ان الظاهر عدم طلب الرؤیة لغیره فهو معارض باصالة عدم طلبه لنفسه وان کان المراد انما لو کانت للغیر لظاهر انه یقول ارهم فکان الرازی لم یفهم کیفیة الاقتراح وهی ان قوم موسی لما سمعوا کلام الله تعالی مع موسی ارادوا ان یری الله تعالی موسی ذاته فیبصروه معه کما اسمعه کلامه فسمعوه معه ارادة مبنیة علی قیاس فاسد فلذلک قال موسی ربی انظر الیک وایضا اذا زجرهم مع منصب النبوة والزلفة عند الله کان غیره اولی بالانکار **والثانی** انا سلمنا ان الظاهر طلب الرؤیة لنفسه لکن الظاهر لا ینفی الاحتمال والمقام مقام الاستدلال فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال قال شارح المقاصد فی مبحث الرؤیة لم یقتصر الاصحاب علی ادلة الوقوع مع انها یفید الامکان

ايضاً لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولاً والى وقوع ثانياً ولم يكتفوا بما
يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم تدفعه الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر و
الاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى اقول كما يدفع الخصم السمعيات الدالة على وقوع الرؤية بمنع الامكان ولا يستحسن الجواب
بالتمسك بالاصل باعترافكم كذا يدفع الخصم التمسك بقول موسى رب ارني على الامكان بحمله على طلب الرؤية للغير فلا يستحسن الجواب
حينئذ بالتمسك بالاصل والظاهر هنا ايضاً على انا قلنا انه كما لا يدفع الخصم لا يفيد لانفسهم ايضاً ما لم يقم البرهان على بطلان
الاحتمال والثالث سلمنا كل ذلك لكنا نقول لا شك ولا ريب ان الظاهر من قولنا يا زيد ارني نفسك انظر اليك هو الرؤية والنظر
المعتاد المتعارف الذي لا يكون بدون تقليب الحدقة ومقابلة المرئي وغير ذلك من الامور التي جرت العادة بها قال الزمخشري وقوله
انظر اليك وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم دليل انه ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم فان كان
مراد موسى من قوله رب ارني انظر اليك هذا الظاهر لزم جهله وان كان مراده غير ذلك فهو حمل على خلاف الظاهر فما هو جوابكم
فهو جوابنا والرابع ان الحمل على خلاف الظاهر مستحسن بل واجب اذا قام الدليل على بطلان الظاهر وقد عرفت بحمد الله تع البرهان
الدال على امتناع الرؤية من جهة العقل بلا معارض وستعرف ان شاء الله تع من جهة النقل ايض وايضاً عرفت القرائن والامور الدالة
على ان سوال موسى عليه السلام كان للغير والجواب عن الايراد الثاني ايض بوجوه الاول انه لا نسلم عدم المنع ومن اين علم عدم المنع
فلا بد للمستدل من اقامة البرهان على عدم المنع ونحن من المانعين يكفينا المنع لا سيما قوله تعالى يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة مشعر بسبق المنع من موسى قال العلامة الزمخشري مشيراً الى هذه الآية وفي هذا الكلام دليل على
ان موسى عليه السلام رادهم القول وعرفهم ان رؤية ما لا يجوز عليه ان يكون في جهة محال وان من استجاز على الله الرؤية
فقد جعله من جملة الاجسام او الاعراض فرادوه بعد بيان الحجة ووضوح البرهان ولجوا فكانوا في الكفر كعبدة العجل
فسلط الله عليهم الصعقة كما سلط على اولئك القتل تسوية بين الكفرين ودلالة على عظمهما بعظم المحنة انتهى
ونقل عن بعض محشي تفسير القاضي انه قال ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه بعد ما رد موسى عليهم الرؤية
لجوا وقالوا لن نؤمن لك اذ لا يقال ابتداء لن نقوم بل لا نقوم فاذا خولف يقال للتاكيد والرد لن نقوم انتهى وقد مر
ما يؤيد ذلك من الوجوه الكثيرة الثاني ان الله تع ورسوله صلى الله عليه وآله اعلم بمصالح الامور واي تقرير اعظم من تقرير الله
تعالى عبادة الكفرة على الكفر والمعاصي لولا قلنا بوجود الموانع وان لم نعلمها بعينها والثالث ان الحسن والقبح ليسا عند
عقليين فيجوز عدم وصول السمع بوجوب امر كل معروف والنهي عن كل منكر بموسى وعندنا وان كانا عقليين لكنا نقول
يتبدل بهما بتبدل الزمان والمكان وعليه بناء الناسخ والمنسوخ ونحو ذلك فيجوز ان لا يكون التقرير المذكور قبيحاً والاخرا
والجواب عن الايراد الثالث فهو ظاهر حتى صرح به بعض المخالفين ايض قال العلامة* في شرح التجريد رداً على هذا الايراد الثالث بانهم كانوا مومنين لكن لما لم يعلموا مسئلة
الرؤية فظنوا جوازها عند سماع الكلام فلما موسى في الرد عليهم طريق السوال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية
الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى انتهى والجواب المختار بنظرها مما نذكر
قال الفخر الرازي في تفسيره للمفسرين ههنا قولان الاول ان هذه الواقعة كانت بعد ان كلف الله سبحانه عبدة العجل
قال محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه ورأى ما هم عليه من عبادة العجل قال لاخيه والسامري
ما قال وحرق العجل والقاه في البحر فاختار من قومه سبعين رجلاً من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى
يسمعنا كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله تعالى اليه فسمعوا كلام الله تعالى يقول موسى عليه السلام افعل ولا تفعل
فعند ما تم الكلام قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة الثاني ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي

* القوشجي

لما تاب بنى اسرائيل من عبادة العجل بان يقتلوا انفسهم امر الله تعالى ان تاتيه فى ناس من بنى اسرائيل يعتذرون اليه من عبادة العجل فاختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ثم قال سيدنا نور الله الشوشترى فى حاشية البيضاوى وانه قال المحشى الرومى بعد نقل كلامه ما المذكور اقول يعلم من هذا ضعف ما قال التفتازانى فى شرح المقاصد ان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مومنين ولا حاضرين عند سوال الروية ليسمعوا جواب الله تعالى واما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى فى الاخبار بامتناع الروية انتهى كلامه اقول قد عرفت ان هذا الايراد الثالث وان كان مذكورا فى شرح المقاصد وشرح التجريد والمواقف لكن السابق عليهم جميعا هو امامهم الفخر الرازى كما نقلنا عن نهاية عقوله وهذا المحشى الفاضل الرومى لعله ما راى الا فى شرح المقاصد كما هو ظاهر من كلامه ثم التعويل بعد التعويل على امامهم الفخر الرازى الذى قال فى التفسير ما به يدفع ما اوردناه ثالثا فى نهاية العقول ويناقضه كما عرفت فظهر انه لم يكن من اهل الديانة ولا الانصاف بل كان غرضه مجرد الجدل والاعتساف قال السيد الشهيد مولانا نور الله الشوشترى فى الحاشية المسطورة ليت شعرى ما الذى قرب فى خاطر التفتازانى امكان اختفاء قصة السبعين المختارين بما ذكره فى هذا المقام مع سبق قلم القضاء بتسطيرها فى كتب الاعلام واشتهارها فى مجالس علماء الانام ولعله لم يطالع فى تاريخ اليافعى الشافعى ما نقل عن نوادر ابى العيناء من انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان حاله فقال اليس كتبنا الى فلان فى امرك قال نعم كتبت الى رجل قد قصر همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق سعيى وخاب طلبتى فقال عبيد الله انت اخترته فقال وما على ايها الوزير فى ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبى صلى الله عليه واله عبد الله بن ابى سرح كاتبا فرجع الى المشركين مرتدا واختار على بن ابى طالب صلوة الله عليه واله ابا موسى الاشعرى حاكما له فحكم عليه انتهى فان قلت لو كانت الروية لاقتراح الغير فلم تاب بقوله تبت اليك وانا اول المومنين قلنا من اجرائه تلك المقالة العظيمة من غير اذن فيه من الله تعالى والتوبة بمعنى الرجوع الى الحزم ما ورد فى حديث الرضا والجواب الثانى من اصل الاستدلال هو ان يقال المراد بقوله ارنى انظر اليك يجوز ان يكون عرفنى نفسك تعريفا واضحا جليا كانها اراءة فى جلائها باية مثل ايات القيامة التى تضطر الخلق الى معرفتك انظر اليك اعرفك معرفة اضطرار كانى انظر اليك ومعنى قوله تعالى لن ترانى اى لن تطيق معرفتى على هذه الطريقة ولن تحتمل قوتك تلك الاية المضطرة ولكن انظر الى الجبل فانى اظهر له اية من تلك الايات فان ثبت لتجليها واستقر مكانه ولم يتضعضع فسوف تثبت لها وتطيقها ولا يرد على هذا ما اورد الفخر الرازى من الوجوه الكثيرة **الاول** انه لو كان قوله انظر اليك انظر الى آياتك لكان قوله لن ترانى معناه آياتى فحينئذ يلزم وقوع الخلف فى كلام الله تعالى لانه اراه اعظم الايات حيث جعل الجبل دكا **الثانى** ان موسى كان قد وقف على ايات الله من قلب العصا حية وتفجير الماء من الحجر وفلق البحر واليد البيضاء بحيث يستغنى بذلك ان يجعل خلق الله لكثرتها وترادفها فطلب الاية بعد ظهور هذه الايات تعنت وذلك لا يليق الا بالكفر **الثالث** ان الله تعالى قال فان استقر مكانه فسوف ترانى فيصير على هذا التقدير فان استقر مكانه فسوف ترى ايتى وذلك باطل لان الاية انما ترى عند تدكدك الجبل لا عند استقراره بل تنعدم رويتها عند استقرار الجبل **الرابع** وهو ان موسى كان قد عرف الله تعالى وجعل يناجيه ولا يليق بالعاقل ان يقول لمن يناجيه عرفنى نفسك **الخامس** وهو انه اضاف النظر الى الاية وصرف النظر الى الاية عدول عن الظاهر من غير دليل وانه غير جائز اما **الاول** فعدم وروده ظاهر لان المراد من لن ترانى كما عرفت لن تطيق معرفتى على هذه الطريقة فلا يلزم الخلف وهكذا **الثانى** لان احدا من الايات التى اعطى موسى عليه السلم لم يكن مثل ايات الله التى

فيضطر الخلق الى معرفة الله لان في ذلك الآيات من قبل الله تعالى نظرية كلها ليست بمثابة احد من آيات القيمة **والثالث**
فمنشاءه هو الاشتباه الواقع فيما علق على استقرار الجبل بعينه والمعنى انما نظر الى الجبل فان استقر مكانه مع كمال قوته عند تجلي
آية من آيات التي تظهر في القيمة فاعلم انك ايضا تثبت لها وتطيقها ولا يلزم من هذا عدم وجود الآية عند استقرار الجبل و
اما **الرابع** فظاهر السقوط لان المعرفة المسئول عنها لم تكن المعرفة الحاصلة في الدنيا واما **الخامس** فالجواب عنه ان الرؤية
بمعنى رؤية القلب جاء بحسب اللغة فلا مجاز فيه اما النظر فليس المراد منه معناه المتعارف عند الاشاعرة ايضا ولا يلزم جهل النبي صلى الله
عليه وآله فلا بد من ارتكاب المجاز على انا نقول سيتضح ان شاء الله تعالى ان النظر ايضا جاء بمعنى العلم والجواب الثالث عن اصل الاستدلال
بانه سالها لنفسه وان علم استحالتها بالعقل لتاكيد دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة و
ان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم ولهذا اكثر الله تعالى الادلة على وجوده فكيف اذا كانت من جنسين سمعي وعقلي
ومن هنا ترى ان الجمهور من اهل النظر قد يوردون على المطلوب الواحد ادلة كثيرة سمعية وعقلية وعليه ابتناء قول ابراهيم رب
ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي واجاب الفخر الرازي بان هذا باطل من وجهين **الاول**
وهو ان اختلاف العلوم في القوة والضعف محال وذلك لان العلم هو الاعتقاد المطابق للمعتقد مطابقة فيستحيل ان يتغير اذا كان
صادرا عن ضرورة او نظر ومطابقة الاعتقاد للمعتقد مما لا يقبل تطرق التفاوت اليه واستحالة التغير ايضا يحيل تطرق التفاوت
اليها او كون الشيء معلوما بالضرورة يستحيل تطرق التفاوت اليه فاذا كانت القيود التي لاجلها يصير العلم علما يمتنع تطرق التفاوت
اليها لزم استحالة تطرق التفاوت الى العلوم في القوة والضعف واذا ثبت ذلك استحال ان يقال مطلوب موسى من هذا السؤال
مزيد قوة في علم فاما في حكاية تعالى عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فذلك لا بد فيه من التاويل لان طالب الطمانينة
يجب ان لا يكون الطمانينة حاصلة له ومن لم يكن الطمانينة حاصلة له لم يكن العلم حاصلا
له لان العلم بدون الطمانينة والجزم محال بالاتفاق واذا وجب تاويله سقط الاستدلال به وهذا الجواب مردود بشهادة
بعض اهل نحلته ومريديه اعني العلامة التفتازاني فان التفتازاني في شرح المقاصد ظاهر الكتاب والسنة هو مذهب الاشاعرة والمعتزلة
والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص ثم قال بعد نقل شبهات من يخالفه ولقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق
لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل
للتفاوت او مبني عليه قلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل واكثر فانه من الايمان لكونه
تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو
لا يتفاوت ولان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم فالتصديق والمراد ما يبلغ حد
الاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا قطعا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات
وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل عم مع ما كان
من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي عم لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا انتهى كلامه وهكذا صاحب المواقف فانه قال والحق
ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين اي بحسب الذات والمتعلق فقولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا باحتمال
النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض ثم ذلك يقتضي
ان يكون ايمان النبي صلى الله عليه وآله وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي والظاهر
ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين والثاني من وجهي التفاوت ان يقال التصديق
التفصيلي من افراد ما علم مجيئه به كما ان التصديق الاجمالي من افراده ولا شك ان التصديق التفصيلي يقبل الزيادة

والنقصان بحسب زيادة التفصيل وقلته وللنصوص كحني قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وليطمئن قلبي
انتهى محصله فانظروا يا اولى الابصار الى علماء المخالفين وكتمانهم الحق فان هذين الشيخين من اجلاء علماء العامة وقد
اعترفا في مبحث الايمان بزيادة الايمان والتصديق اليقيني ونقصانه مع انكارهما هذا الامر في مبحث الرؤية تستراً عما يرد على
اسلافهم وعليهم في الاستدلال على جواز الرؤية بقول موسى رب ارني وهل هذا الا شعار من لا يكون طالباً للحق والانصاف
بل كان من المكابرين واهل الاعتساف والجواب الرابع عن الاستدلال انا سلمنا ان سوال الرؤية ينافي علمه باستحالتها فلم
قلتم انه لا يجوز ان يكون موسى عليه السلام غير عالم باستحالتها بيانه ان معرفة ذات الله تعالى وصفاته انما وجبت عندنا ليتوصل
بذلك الى معرفته وحكمته وانه لا يفعل القبيح وذلك مما لا يتوقف على العلم باستحالة كونه مرئياً واذا كان كذلك لم يكن في
العقل ما يقتضي وجوب معرفة ذلك هذا على مذهبنا واما على مذهبكم فانما يجب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته بالسمع
فلعل في شريعة موسى عليه السلام لم تكن معرفة الله تعالى يستحيل ان يرى واجبة فثبت انه لا طريق على مذهبنا ومذهبكم
الى الجزم بانه لا يجوز ان يكون موسى عليه السلام غير عالم بذلك واجاب صاحب المواقف وغيره بان التزام ان النبي المصطفى المختار
بالتكليم كان جاهلاً في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ودون من حصّل طرفاً من علم الكلام هي
البدعة الشنعاء والطريقة العمياء التي لا يسلكها احد من العقلاء ورد بان مثل هذا يلزم عليكم فانكم تقولون ان هذا
ا[illegible] ستعظام و[illegible] الشديد انما صدر عنه تعالى لان موسى سئل الرؤية في الدنيا وعلى طريق المقابلة والجهة وذلك مما
يمتنع عليه سبحانه وانما يجوز رؤيته في الآخرة من دون جهة ومقابلة فيقال اهذا يقتضي جهل النبي العظيم المعزز بالتكليم بما يجوز عليه سبحانه ويمتنع دون
آحاد الاشاعرة ومن له طرف من علم الكلام في البدعة الشنعاء والطريقة العمياء التي لا يسلكها احد من العقلاء **والجواب الخامس** انا سلمنا ان
تلك المعرفة كانت واجبة على موسى ولكن لم قلتم ان تلك المعرفة لما وجبت على موسى كانت حاصلة عنده بيانه انكم تجوزون المعصية الصغيرة سهواً او لما من
منكم جوزها ولو كان عمداً فيجوز عند العقل ان يكون الجهل بتلك المعرفة في حق موسى من قبيل صغيرة ارتكبها اما بسبب السهو وعدم الالتفات او على سبيل العمد
والقرينة عليه قوله تبت اليك وانا اول المومنين فما دام هذا الاحتمال قائماً كان الدليل المذكور عن جلية الصحة عارياً والدليل
الثاني لهم من الادلة النقلية قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني وتقريره انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل
وذلك ممكن والمعلق بالممكن ممكن فرؤية الله تعالى لابد ان تكون ممكنة والجواب عنه ان استقرار الجبل بالنظر الى ذاته وان كان
ممكناً لكنه بالنظر الى اسباب آخر ممتنع ورؤية الواجب تعالى ايضاً انما امتنعت لاستلزامها كونه تعالى جسماً او جسمانياً مكانياً ذا جهة
فكلاهما ممتنعان بالغير فيجوز تعليق احدهما على الآخر بل يجوز تعليق الممتنع بالذات على الممتنع بالغير كما يقال عدم العقل
على مسلك الحكماء مستلزم لعدم الواجب تعالى اما بيان ان استقرار الجبل ممتنع بالغير فبوجوه **الاول** ان الله تعالى قال في
في جواب موسى لن تراني ولا شك ان الكذب في كلامه تعالى محال بالاتفاق فيكون استقرار الجبل بعد هذا القول ممتنعاً لا يقال
لن تراني ليس للتابيد فلا يستلزم امتناع الرؤية الاخروية لانه على تقدير التسليم الرؤية المعلقة على استقرار الجبل انما هي الرؤية
المسئول عنها فلا يفيد دليلكم الا امكانها ومطلوبنا هنا انما هو اثبات استحالة تلك الرؤية المسئول عنها فانقضى الدليل عليكم
والثاني انه لا ريب في ان الله تعالى كان عالماً قبل اندكاك الجبل باندكاكه وقت التجلي والتخلف عن مقتضى علمه وعدم
مطابقته للواقع محال فكان استقرار الجبل في وقت التجلي محالاً **والثالث** انه لابد ان يكون الواجب تعالى مريد الدك
الجبل عند التجلي وتخلف المقدورات عن ارادته تعالى محال وظني ان هذه الايرادات لا تندفع بما ذكرت الاشاعرة في دفع
بعض الايرادات الاخر والتفصيل تضييع للاوقات والمقام الثاني هو ادعائهم وقوع الرؤية وما يرد عليه واعلم ان الاشاعرة
تعدوا لو تمادوا فلم تقتصروا على مجرد دعوى امكان الرؤية بل حاولوا اثبات وقوعها بمجرد ورود بعض الآيات المتشابهة

وعدم شعورهم بمعناها وذلك بسبب عدم تمسكهم باذيال الذين هم حملة كتاب الله غير مفارقين اياه حتى يردوا ويرد
جميعا على الحوض عند رسول الله صلى الله عليه وآله وعليهم فتلك الفرقة الاشعرية اتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
وابتغاء تاويلها وما يعلم تاويلها الا الله والراسخون في العلم مع انها معارضة باقوى منها من العقليات والسمعيات كما ستعرف ان شاء الله تعالى اما السمعيات
التي تمسكوا بها على وقوع الرؤية فمنها قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاستدلال على ما بينه قدوتهم وامامهم
الرازي في نهاية العقول ان النظر وان جاء في اللغة لمعان عديدة الا ان الامة مجمعة على ان المراد به احد امور ثلاثة
اما الرؤية او الانتظار او تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرؤيته فاذا ابطلنا القسمين الاخيرين ثبت ان المراد به
الرؤية وانما قلنا ان الامة مجمعة على ان المراد بالنظر هنا احد الامور الثلاثة لان كل من اثبت الرؤية حمل النظر هنا عليها
ومن نفاها فتارة يحمل النظر على تقليب الحدقة نحو المرئي ويقول لما استحال ذلك في حق الله تعالى وجب اضمار ما يصح ذلك فيه
فيكون المراد الى ثواب ربها ناظرة وتارة يحمل النظر على الانتظار وليس في الامة احد قال في هذه الاية قولا وراء هذه الثلاثة وانما قلنا انه لا يمكن حمله على
الانتظار اما اولا فلان النظر بالى ما جاء في اللغة بمعنى الانتظار واما ثانيا وهو ان الانتظار انما يكون للشئ المتجدد وذلك في حق الله تعالى محال اما
ثالثا فلان الاية خرجت مخرج الترغيب والانتظار يتضمن الغم وذلك لا يصلح لان يرغب فيه وانما قلنا انه لا يمكن حمله على تقليب الحدقة لان ذلك يتضمن كون
المنظور اليه في الجهة والمنظور اليه هو الله تعالى مع انه ليس في الجهة فثبت بطلان هذين القسمين فيلزم ان يكون
المراد بالنظر في هذه الاية الرؤية وهو المطلوب ويرد على هذا الدليل امور **الاول** المعارضة بان النظر في هذه الاية
لو كان بمعنى الرؤية لزم الكذب في كلامه تعالى بيان ذلك ان مقتضى تقديم ما يكون من حقه التاخير هو الحصر في هذا المقام
فيكون معنى قوله تعالى الى ربها ناظرة انها ناظرة الى ربها خاصة لا تنظر الى غيره خاصة الا ترى الى قوله تعالى الى ربك يومئذ
المستقر والى ربك يومئذ المساق والى الله تصير الامور واليه ترجعون والى الله المصير عليه توكلت واليه انيب كيف دل فيها التقديم
على معنى الاختصاص والحال انهم ينظرون الى اشياء لا يحيط بها الحصر ولا يدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم فان
المؤمنين نظارة ذلك اليوم لانهم الامنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فاختصاصه تعالى بنظرهم اليه مح اما
تاويل البيضاوي فيما حاصله ان المراد من يومئذ بعض اوقات من اليوم وح لا ينظرون بسبب كمال الاستغراق في النظر
الى الله تعالى الى غيره تعالى فتكلف خلاف الظاهر وايضا يلزم ان يكون نضرة النعيم ايضا مخصوصا ببعض اليوم فيكون الحال كذلك في قوله تعالى
ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة بقرينة التقابل وهذا كله باطل بالضرورة والوفاق **والثاني** المعارضة بان
المراد من النظر لا يجوز ان يكون هنا الرؤية لما سيظهر ان شاء الله تعالى ان رؤية الواجب تعالى بدليل العقل والنقل محال **والثالث**
بانه لا يجوز ان يكون النظر بمعنى الرؤية لان الله تعالى قابل بين اول الاية وبين اخرها فلو كان المراد باول الاية الرؤية لنقابلها
في اخرها ولقال ووجوه يومئذ باسرة غير ناظرة الى ربها ليتشاكل القسمان فلما لم يقل ذلك بل قال تظن ان يفعل بها فاقرة واوجب
الكفار خوف العقاب دون المنع من الرؤية وجب ان يكون الذي اوجب للمومنين هو انتظار الثواب ليتشاكل القسمان
ومراعاة التشاكل وان لم يكن واجبا لكن حمل كلام الله تعالى الذي هو اعلى في درجة الفصاحة والبلاغة على معنى
يحصل به التشاكل مع الامكان احسن من حمله على معنى يفوت به التشاكل وعكسه اقبح كما لا يخفى **والرابع** ان هذا الاستدلال
انما يصح اذا ثبت ان النظر جاء بمعنى الرؤية بحسب اللغة فما دام لم يثبت هذا لم يتم الاستدلال والقدر المسلم هو ان النظر جاء
بمعنى طلب الرؤية وتقليب الحدقة الصحيحة التماسا لادراكه وهذا يتحقق مع الرؤية وبدونها فالنظر اعم تحققا من الرؤية والذي يدل عليه امور منها
قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اثبت النظر حال عدم الابصار والمنفي غير المثبت فالنظر غير الابصار ودفع الرازي
بان مورد الايات الاصنام وكما ليس من شانها الرؤية وعدم الابصار كذا ليس من شانها النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة

فلابد على كلا التقديرين من ارتكاب للمجاز ولك ان تقول هل لا مركن لك ان تجد الفرق بين قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وبين قولنا وتراهم يرونك ويبصرونك وهم لا ينظرون بان الاول هو المستحسن دون الثاني فلو كانت الرؤية والنظر بمعنى واحد لم تجد الفرق وايضا لك ان تقول متعلق الرؤية حقيقة هو تقليب الحدقة اما الرؤية والابصار فامر معنوي بالاتفاق فحمل النظر في هذه الآية على تقليب الحدقة يستلزم حمل كونه متعلق الرؤية على الحقيقة بخلاف ما اذا كان المراد من النظر هو الرؤية لان الرؤية ليست بمرئية بحسب الحقيقة ومما يقال نظرت الى الهلال فلم اره اثبت النظر مع نفي الرؤية ومنها انا نرى كون الجماعة ناظرة الى الهلال ولا نرى رؤيتهم له والمرئي ليس بما ليس بمرئي ولا يندفع هذا بما قال الرازي بانا نرى حركات احداقهم الى جانب الهلال ولا نرى رؤيتهم ولا نزاع في تغاير هذين الامرين انما النزاع في ان المسمى بالنظر ماذا وذلك لا يعرف مما قلتم لان المطلوب هو ان العرف حاكم بانا نرى كون الجماعة ناظرة الى الهلال كيف ولا اختلاف بيننا وبين المخالفين في كون تقليب الحدقة من احد معاني النظر فاذا تعلقت رؤيتنا بتقليب الحدقة على ما قلت صح قولنا ان رؤيتنا تعلقت بنظرهم الى الهلال وما تعلقت برؤيتهم ومنها انهم يقولون مازلت انظر الى زيد حتى رأيته وغاية الشيء غيره ومنها انهم يقولون نظرت الى زيد فلم ار وجهه ويقول الرجل لغيره انظر الى زيد حتى ترى وجهه ولو كان النظر عبارة عن الرؤية لنزل هذا الكلام منزلة ما يقال رأيت زيدا فلم اره ومنها قوله مازلت انظر الى ... فلا ... حتى رأيت وجهه لا يخلو اما ان يكون المراد من النظر فيه الرؤية او غيرها والاول باطل لان الغاية وسيلة الى الرؤية وتمامها ان يكون مع رؤية وجه او لا مع رؤية وجه والاول باطل لانه يلزم ان يكون الشيء وسيلة الى نفسه والثاني ايضا باطل والا لزم ان يكون رؤيته وسيلة الى رؤية شيء اخر فثبت ان المراد من النظر غير الرؤية ومنها ان الله تعالى لم يوصف بانه يراه ولا يقال انه ناظر ومنها انهم يقسمون النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر رضا ونظر غضب او نظر تحنن قال الشاعر ... نظر المريض الى وجوه العود ومعلوم ان الرؤية ليست كذلك لانهم يرون الشيء على ما هو عليه ويستحيل وقوع التفاوت في نفس الرؤية بل الامر قولهم نظر اليه غضبا وصف عينيه بما يكون عليه عين الغضبان من الحمرة والخوف والازورار وتعلق ذلك بقولهم فلان يرى بعين البغض وعين الغضب والرضا ويعين لذلك لانهم ما قسموا الرؤية وانما اضافوها تارة الى عين الرضا وتارة الى عين الغضب ومنها انهم وصفوا النظر بما لا يمكن ان توصف به الرؤية فلابد من التباين بينهما انه يوصف بكونه شزرا قال الشاعر ؎ ولا خير بالبغضاء والنظر الشزر ومعلوم ان الشزر كيفية في وضع العين ونصبها وتحريكها ومنها انهم يصفونه بالشدة والصلابة انشد ابن قتيبة يتعارضون اذا التقوا في موطن ٭ نظرا يزيل مواقع الاقدام ٭ قال ابن قتيبة يكاد يزيلها من شدته وصلابته لانه لا يقال يكاد هذا النظر يزيل مواقع الاقدام الا لشدته والمعنى بتلك الشدة الاعتماد على الحدقة في تحريكها وتقليبها فعلمنا ان النظر هو التقليب لا الرؤية ومنها ما انشد بعضهم ؎ وقفت كاني من وراء زجاجة ٭ الى الدار من فرط الصبابة انظر ٭ فعيناي طورا تغرقان من البكاء ٭ فاعشى وطورا تحسران فابصر ٭ جعل نفسه ناظرا في حالتي كونه مبصرا او غير مبصر ومنها ما انشده ابو علي الفارسي ؎ فاني هل تجزى بكاي بمثله ٭ مرارا وانفاسي عليك الزوافر ٭ واني متى اشرف من الجانب الذي ٭ به انت من بين الجوانب ناظر ٭ فطلب منها الجزاء على كونه ناظرا اليها ولو كان النظر هو رؤيته لها لكان قد طلب الجزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه فثبت بهذه الوجوه ان النظر ليس اسما للرؤية **والخامس** ان دليلكم على مجيء النظر بمعنى الرؤية سوى ما ذكره صاحب المواقف قول الشاعر ؎ نظرت الى من حسن الله وجهه ٭ فيا نظرة كادت على وامق تقضي ٭ وهذا الاستدلال ليس بتام لانه يحتمل ان يكون النظر في الشعر بمعنى تقليب الحدقة الى المحبوب قصدا الى رؤيته ولا شك ان التقليب اذا اتفق مع الرؤية من الذ الاشياء عند المحب وعلى ما ذكره الفخر الرازي قول النابغة الذبياني ؎ ودع امامة والتوديع تعذير ٭ وما وداعك من قفت به العير ٭ وما رأيتك الا نظرة عرضت ٭ يوم النمارة والماء ... ٭ انه استثنى النظر من الرؤية فيجب ان يكون من جنسها وهذا ايضا ممنوع اما اولا فلان الاستثناء اعم من متصل والمنقطع اختلفوا في ان الاستثناء حقيقة في المتصل فقط او هو مشترك بين

المتصل والمنقطع المشترك لفظاً او معنوياً كما صرح به الرضي فيجوز حينئذ ان يكون ناظرة غير رؤية في الشعر بل ومن الجزم بلزوم المجاز في صورة القول بكونه منقطعاً فقط **وثانياً** انه قد ثبت بالوفاق ومما تقدم من اشعار الفصحاء وكلام البلغاء ان احد معاني النظر هو تقليب الحدقة فلو كان معنى النظر في هذا الشعر بمعنى الرؤية حقيقة لزم الاشتراك وقد تقرر في موضعه ان المجاز خير من الاشتراك والاصل في الاستعمال الحقيقة انما هو اذا لم يتعين للفظ معنى حقيقي وثبت استعماله في معنى كما حقق في موضعه فتعين ان يكون النظر هنا على تقدير ارادة الرؤية مستعملاً في معنى مجازي ولا نزاع فيه **واما السادس** فهو انا ان سلمنا ان النظر جاء في اللغة بمعنى الرؤية ولكنه كما جاء بمعنى الرؤية جاء بمعنى الانتظار وتقليب الحدقة على وجه مخصوص ففي الاية كما يحتمل ان يكون بمعنى الرؤية كذا يحتمل كل من الاخرين وقد تقرر انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اما قولكم من ان النظر المقرون بالى ما جاء في اللغة بمعنى الانتظار ولذا اقول بعضكم انه ما جاء بمعناها مقروناً بلفظ الوجه فهذا مردود ولما ثبت مجيئه بمعناه مقروناً بكل من الوجه وحرف الى وبمجموعهما فروى عن الخليل انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وروى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال ان العرب يقولون انما انظر الى الله ثم الى فلان وقال الكميت ؎ وشعث ينظرون الى بلال ۞ كما نظر الظماء حيا الغمامة اذ معلوم ان الظماء ينظرون حياء الغمام فعلمنا ان نظر الشعث الى بلال هو بمعنى الانتظار ليصح التشبيه وقال جميل ؎ اني اليك لما وعدت لناظر ۞ نظر الفقير الى الغني الموسر فان الفقير انما ينتظر نائل الموسر وقال الاخر ؎ كل الاحبة ينظرون بحاله ۞ نظر الحجيج الى طلوع هلال ۞ لان الحجيج ينتظرون طلوع الهلال فالسيال لا يرى وان ينتظر ايضا وحكى العلامة الزمخشري انه سمعت سروية مستجدية بمكة وقت الظهيرة حين تغلق الناس ابوابهم ويأوون الى مقايلهم تقول عيينتي نويظرة الى الله واليكم وايضا قال الحسان ؎ وجوه ناظرات يوم بدر ۞ الى الرحمن ينتظر الفلاح وقال اخر ؎ ويوم بذي قار رأيت وجوههم ۞ الى الموت من وقع السيوف نواظرا فان المراد الانتظار لانه لا خلاف في ان الموت لا يرى وامثال ذلك كثيرة ورده الفخر الرازي بوجوه **الاول** انه لا شك في ان النظر المقرون بحرف الى حقيقة في نظر العين فوجب ان لا يكون حقيقة في الانتظار دفعاً للاشتراك اقول وهذا الرد مردود لانه قد ثبت بشهادة المخالف والموالف ان النظر جاء بمعنى الانتظار ولقول مجيئه بمعنى الرؤية يستلزم قباحة الاشتراك فيجب نفيه كما عرفت واذا تنزلنا وسلمنا مجيئه بمعنى الرؤية فتحقق الاشتراك انما لزم بهذا التسليم دون قولنا بمجيء النظر المقرون بالى بمعنى الانتظار وايضا يمكن لنا ان نقول قد ثبت الاشتراك بالاتفاق والذي يريد ان يخرج عن الاشتراك بعض افراده لا بد له من دليل **والثاني** وهو ان كل لفظين يفيدان فائدة واحدة فان كل حرف يصح ان يقرن باحدهما وجب صحة قرنه بالاخر على ما يأتي تقريره في باب الامامة عند بيان ان المولى ما جاء بمعنى الاولى لكنه يصح ان يقال نظرت اليه ولا يصح ان يقال انتظرت اليه ويصح ايضا ان يقال انتظرته ولا يقال نظرته بمعنى الرؤية فوجب التباين واستدل عليه في مبحث الامامة بان تصرف الواضع ليس الا في وضع الالفاظ المفردة للمعاني المفردة فاما ضم بعض تلك الالفاظ الى البعض بعد صيرورة كل واحد منهما موضوعاً لمعناه المفرد فذلك امر عقلي مثلاً اذا قلنا الانسان حيوان فافادة لفظة الانسان للحقيقة المخصوصة بالوضع وافادة لفظ الحيوان للحقيقة المخصوصة ايضا بالوضع فاما نسبة الحيوان الى الانسان بعد المساعدة على كون كل واحد من هاتين اللفظتين موضوعة للمعنى المخصوص فذلك بالعقل لا بالوضع وهذا الكلام ايضا ممنوع لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني فيجوز ان يكون من عوارض لفظ الانتظار ولم يكن من عوارض النظر الذي هو بمعناه وهكذا بالعكس لتحقق التغاير اللفظي بينهما وايضا منقوض بالصلوة مثلاً بمعنى الدعاء والصلوة انما يفرق بعلى والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وايضا صرح الشيخ الرضي بترادف العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وايضا جاء بصر بي ولم يجئ نظر بي ورأى بي وهكذا على قولكم جاء نظر اليه ولم يجئ بصر اليه وايضا لو تم دليلك لزم ان يصح نظرته كما صح رأيته والحال انك حكمت ببطلانه انفا

ويصح أنت عالم كما صح أنت وعالم ولم يصح جاءني الا زيد كما صح جاءني غير زيد ويجوز عندي درهم الا جيد كما صح عندي درهم غير جيد
مع ان الا بمعنى الغير في الامثلة وصرح بعدم صحتهما صاحب المغني وبالجملة لا يليق بمن يكون ملقبا بامام
الاشاعرة ان يدعي امرا خلاف الواقع ترويجا للمذهب بحيث يحكم بكذبه كل من له ادنى انصاف ولله در من قال اذا غلب الهوى على الانسان
فافتضح **والثالث** ما اورد الرازي على ابي الحسين وعلى مقتفي كلامه وليس لنا كثير فائدة في ذكر كلامه بما فيه ذكرنا ما ذكره وما عليه اما ما قاله
الاشعار فليس فيها ما يدل على قولكم اما قوله وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمامة فالجواب ان الظماء ينظرون
الى الحيا نظرا يقارنه الطمع فكذلك الشعث ينظرون الى بلال نظرا يقارنه الطمع فالتشبيه وقع في النظر من حيث هما مقارنان للطمع فهذا
الكلام منه انما صدر عنادا ومكابرة واظهارا للاقتدار على رد كل كلام حقا كان او باطلا كما هو داب من باع آخرته بثمن بخس دراهم
معدودة والا كيف يجري هذا على لسانه والحال انه عرف آنفا كما عرفت بانه لا يقال نظرته بمعنى ان النظر بمعنى الرؤية
لا يتعدى بنفسه ولا شبهة في ان نظر الظماء في الشعر تعدى بنفسه الى حيا الغمامة فلا يكون بمعنى الرؤية فان المطر بمعنى
رؤيته الشعر حتى يحتاج الى تاويله البارد وايضا لو كان نظر الظماء بمعنى الرؤية لزم ان يكون الكلام غير مطابق للواقع لان الظماء
انما ينظر الى حيا الغمامة اذا لم ينظر الغيث والمطر على الارض وما دام لم ينزل المطر فالمطر غير مرئي للباصرة فكيف ينظر الظماء
ويرى حيا الغمامة وانهم منه فعرنا في التفات ما قال الفخر الرازي من ان قوله اما اني اليك لما وعدت لناظر فالجواب ان الفقير وان كان
ينتظر نائل الموسر فقد ينظر اليه نظرا الا على كونه متوقعا لذلك النائل فليس حمله على الاول اولى من حمله على الثاني انتهى
لان قوله نظر الفقير الى الغني الموسر جرى مجرى الكلية وبيان الضابطة وهذا انما يصح اذا كان معنى النظر هو الانتظار وفي ذلك يدل
انه يصح هذا نقول اذا كان الغني وراء الحجاب وعلى مسافة بعيدة بدون التزام مجاز في الكلام فلو كان النظر بمعنى الرؤية لم يصح
ثم قال بعد ذلك وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله فالجواب انه شبه رؤيتهم سجاله برؤية الحجيج من حيث كان كلواحد منهما ما
يليق بالانسان انتهى اقول هذا مصداق قولهم حبك الشيء يعمي ويصم والا كيف يجوز حمل نظر كل الامة سجاله على الرؤية
مع تعديته في الشعر بنفسه الى لفظ سجاله وايضا المدح المعتاد المقبول لدى العقلاء هو انتفاع جميع الاحبة بجوده والعامه لان
الانعام واعطاء من شانه لا ان جميع الاحبة يرون تجنبه فان هذا ليس بمعتاد ولا مدح وايضا الطالع بمعنى انه نوع غير مرئي
وانما المرئي الطالع بخلاف الانتظار ومن اعجب الامور ان هذا الرجل مع كمال العصبية والمكابرة وجد ما نحن في اثباته كما ترى انه
قد اعترف في موضع من كتابه واظنه التفسير الكبير بما هو الحق حيث قال وتحقيق الكلام فيه ان قولهم في الانتظار نظرته بغير صلة
فانما ذلك في الانتظار لمجيء الانسان بنفسه فاما اذا كان منتظرا لرفده ومعونته فقد يقال فيه نظرت اليه انتهى ثم قال وقوله
وجوه ناظرات يوم بدر الخ فالجواب ان بعض الرواة روى البيت وجوه ناظرات يوم بكر وزعم ان مراد الشاعر من يوم اليمامة
مسمى يوم بكر لان القتال كان بينه مع بني حنيفة رهط مسيلمة الكذاب وبنو حنيفة بطن من بكر من وائل فسمي ذلك اليوم
يوم بكر لهذا او عني بالرحمن مسيلمة الكذاب فانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة انتهى اقول من داب المخالفين انه اذا لم يبق لهم الحجة
ولا المفر ينكرون كل معروف ويجزمون بكل منكر وهذا الشعر شعر حسان كما هو معروف ولن ترى اكثر المخالفين مثل صاحب المواقف
وغيره يأولونه بدون سبق رد وانكار منهم وعلى تقدير تسليم انه يكون هناك شعر آخر يكون فيه محل لفظ بدر لفظ بكر فلا يمتنع
عند العقل اجتماعهما في الوجود لاسيما نظرا الى تطرق التوارد في كلام اكثر الشعراء فلا وجه لطرح شعر حسان بمجرد رواية شعر
آخر يكون فيه لفظ بكر موضع بدر مع ما فيه من التكلفات الباردة يلوح منها آثار الوضع من بعض المخالفين ثم قال وقوله يوم
تبدى وارد رايت وجوههم فالجواب ان المراد من الموت الشجعان لانهم يسمون موتا كما قال الشاعر انا الموت الخ فان جعلوا ذلك
مجازا جعلنا ايضا ابا تمام مجازا انتهى يا امام المشككين وفخر المخالفين اذا القيت جلباب الحياء وخلعت العذار

ولم يتأتّ بحياء أمامك قتيل الدار فقل ما شئت والا لا يقول العاقل معنى قوله ويوم بدر فاريت وجوههم الى الموت من
وقع السيوف نواظر ان وجوههم من وقع السيوف ناظرة الى الشجعان والطف في ذلك ايضا يعلم كل احد عارف باللغة حتى تفسيره ايضا ان معنى الموت يجب
تحقيقه ليس الا اتيان على تقدير تسليم مجيئه بمعناها على سبيل الندرة مجازا لا يليق بنا حمله عليه في كل موضع لا يكون كذلك وبعد التنبا والتقول سلمنا
قد تعدى النظر بمعنى الانتظار بواسطة الى كما في قول الى هنا ليس بحجر بل يجوز ان يكون الى واحد الآلاء اسم النعم قال الجوهري الآلاء النعم واحدها
الا بالفتح وقد يكسر ويكتب بالياء مثل معى وامعاء وفي القاموس الآلاء النعم واحدها الى والى والو والى وإلي وهكذا صرح ابن دريد في الجمهرة وابن
السكيت في المقصور والممدود على ما نقل عنهما الفخر الرازي وقال السيد المرتضى علم الهدى وهو من اجلاء اصحابنا في الدرر والغرر انه هيهنا
وجه غريب في الآية حكي عن بعض المتأخرين لا يفتقر معتمده الى العدول عن الظاهر او الى تقدير محذوف فلا يحتاج
الى منازعتهم في ان النظر يحتمل الرؤية او لا يحتملها بل يصح الاعتماد عليه سواء كان النظر المذكور في الآية هو الانتظار
بالقلب والرؤية بالعين وهو ان يحمل قوله تعالى الى ربها على انه اراد به نعمة ربها لان الآلاء النعم وفي واحدها اربع لغات
الا مثل قفا والى مثل رمى والي مثل معى والى مثل حشي قال اعشى بكر بن وائل ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما
ولا يخون الى ، اراد لا يخون نعمة واراد تعالى الى ربها نعمة ربها فاسقط التنوين للاضافة وقال مولانا الطبرسي رحمة الله عليه منا ان
في الى اربع لغات الى والى مثل معى وقفا والي مثل جدي وحشي ح نقول ان تنوين الى سقط بسبب اضافته الى ربها واما ما
قال الفخر الرازي من ان هذا باطل من وجهين **احدهما** انه لا نزاع في ان هذه الصيغة في التعدية فلو كانت حقيقة في احد
المعنيين اللذين ذكرتموهما لزم الاشتراك وانه خلاف الاصل **وثانيهما** وهو ان الجمهور من ائمة النحو يذكرون في
باب الحروف الجارة ان منها ما يجيء اسما ومنها ما لا يجيء اسما واوردوا صيغة الى في قسم ما لا يجيء اسما وهكذا عمله الزمخشري في
المفصل مع علو شانه في اللغة وغلوه في الاعتزال وذلك يبطل ما ذكرتموه واما الاعشى فالذي جعلوا حلا الاعم هو
في مع التنوين وذلك لا ينفعكم بل الذي ينفعكم ان يجيء بغير التنوين واحد الآلاء وذلك مما لم يذكره الازهري واما البيت الذي ينسبونه الى الاعشى فهو مطعون
فيه لان فيه خطأ في اللغة لان الى لا يتلف النعمة بل يكفر النعمة وذلك غير لائق بالاعشى انتهى فهذا ايضا ساقط عن محل الاعتبار اما قوله انه خلاف الاصل
ويستحسن الا اذا لم يكن هنا دليل على مجيئه بمعنى النعمة من نقل قول الثقات الدالة عليه والا يجب ارتكاب الاشتراك اللفظي مطلقا وقوله
ثانيهما وهو ان الجمهور من ائمة النحو الخ فهذا احد الاشياء على قصور عقله حيث لا يتفطن ان حرف الجار هو الى بغير تنوين وهذا لم
يجيء بمعنى الاسم اصلا ولذا تراه العلامة الزمخشري وغيره من علماء العربية عدوه من الحروف الصرفة واما مطلوبنا فانما هو ان الى منونا
من الاسماء كما صرح به العلماء الاعلام من المخالفين والموافقين وهذا ظاهر لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ولا يفهم الحق و
ان كان في غاية الظهور وسيذا قوله لان فيه خطأ في اللغة الخ لان معنى لا يخون الى انه ليس من شأنه خيانة النعمة وهذا لا بد
على ان مقصود الشاعر منه عدم كفران النعمة سلمنا ذلك لكن انما يثبت هذا الخطاء اذا نقل من احد من الثقات المعتمد عليهم من
اهل اللغة خطاؤه في هذا الاستعمال اما بدون ذلك فتخطئة هذه التخطئة خطاء اما ما قلت في الدليل باثبات عدم امكان حمل النظر على معنى
الانتظار ثانيا من ان الانتظار انما يكون للشيء المتجدد وذلك في حق الله تعالى محال فهذا ايضا مدفوع لانه انما يلزم هذه
الاستحالة لو كان متعلق الانتظار هو الله تعالى والامر ليس كذلك بل المتعلق هو الآلاء والنعماء لله تعالى فان قلنا ان الى
واحد الآلاء فلا يلزم تقدير شيء في الكلام وان قلنا انه حرف جر فيلزم التقدير ولا ضير في ذلك اذا ساعدنا العقل والنقل ونظائره وردت
في القرآن كثيرة مثل قوله تعالى وجاء ربك اي امر ربك وقوله وانا ادعوكم الى العزيز الغفار اي توحيده وقوله ان الذين
يؤذون الله اي اولياء الله وهذا هو المروي عن مجاهد والحسن وسعيد بن جبير والضحاك وهو المروي عن علي
بن ابي طالب عليه وآله الصلوة والسلام قال الفخر الرازي في نهاية العقول من قبل المورد على نفسه ان كثيرا من القصص

رضوان الله عليهم والتابعين فسروا الاية بذلك عن علي رضي الله عنه ينظرون في الاخرة كما ينظرون اليه في الدنيا يعني ينتظرون
ما يأتيهم من نعمة واحسان وعن سعيد بن جبير ان نافع ابن الازرق سأل ابن عباس رضي الله قال اهل الجنة ينظرون رحمته
وكرامته لا يدركه الابصار وعنه ايضا وعن مجاهد رضي الله عنه وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة حسنة مستبشرة تنتظر الثواب
من ربها انتهى أقول قد ورد من طريق الامامية احاديث كثيرة مؤيدة لذلك منها ما في العيون باسناده عن الرضا عليه السلام في
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة يعني مشرقة تنتظر ثواب ربها وفي كتاب الاحتجاج حديث طويل عن علي صلوات الله
عليه وآله يقول فيه وقد ساله رجل عما اشتبه عليه من الايات فاما قوله عز وجل وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان ذلك في
موضع ينتهي اولياء الله عز وجل بعد ما يفرغ من الحساب الى نهر يسمى الحيوان فيغتسلون فيه ويشربون منه فتنضر
وجوههم اشراقا فيذهب عنهم كل قذى ووعث ثم يومرون بدخول الجنة فمن هذا المقام ينظرون الى ربهم كيف يثيبهم
الى ان قال عليه السلام والناظرة في بعض اللغة هي المنتظرة الم تسمع الى قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة
بم يرجع المرسلون واما ما قال ثالثا من ان الاية خرجت مخرج الترغيب والانتظار يتضمن الغم الخ فالجواب عنه ان
المنتظر انما يكون في الغم اذا اشتدت حاجته الى ذلك المنتظر او لا يكون واثقا بوصوله اليه فاما من لم يكن كذلك فانه لا يكون
مغموما فان من بات ليلته على ثقة من وصول الخلعة عليه غدا فانه فلا يكون في الغم بل في السرور وقد قيل ان بعض
الاسخياء كان يعد ثم ينجز بعده ويقول انما افعل ذلك حتى اجمع بين لذة التوقع وبين لذة العطاء فظهر من هنا ان ما قيل
من ان الانتظار هو الموت الاحمر المراد منه هو الانتظار مع عدم الوثوق بالوصول مع شدة الاحتياج **والاشكال**
الرابع انه لم لا يجوز ان يكون المراد منه تقليب الحدقة وقد عرفت انه اظهر معانيه اما قولك هذا انما يعقل اذا كان
المنظور اليه في الجهة والمنظور اليه هنا هو الله تعالى وهو ليس في الجهة فالجواب عنه لم لا يجوز ان يكون المعنى الى ثواب
ربها ناظرة لان الصحابة والتابعين فسروا الاية بذلك كما روي عن علي عليه السلام انه قال الى ثواب ربها ناظرة وعن النخعي انه قال
حدثنا من سمع عليا رضي الله عنه في قوله تعالى الى ربها ناظرة اذا جاوز المؤمنون الصراط فتحت لهم ابواب الجنة فينظرون
الى ما اعد لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعيم وعن حفص بن زيد الثقفي قال سمعت مجاهدا وقتادة يحدثان
عن ابن عباس في قوله تعالى الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة وهو قول مجاهد وعن سعيد بن مسلمة ومن
طريقنا معاشر الامامية في تفسير علي بن ابراهيم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اي مشرقة الى ربها ناظرة قال ينظرون
الى وجه الله اي رحمة الله ونعمته وفي كتاب التوحيد عن علي عليه السلام في حديث طويل فذلك قوله الى ربها ناظرة وانما يعني
بالنظر اليه النظر الى ثوابه تبارك وتعالى وايضا تمسكت الاشاعرة على وقوع الروية بقوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون بان الله تعالى ذكر ذلك تحقير الشانهم فلزم منه كون المؤمنين مبرئين عنه وهذا الاستدلال ليس بشيء لان المحجوبية اعم
من الروية فكما يحتمل ان يكون المراد انهم محجوبون عن روية الله تعالى كذا يحتمل ان يكونوا محجوبين عن ثواب الله تعالى وعن دخول الجنة ولا دلالة للعام على الخاص
قال مولانا الطبرسي يعني ان هؤلاء الذين وصفهم بالكفر والفجور محجوبون يوم القيامة عن رحمة ربهم ولطفه وكرامته عن الحسن وقتادة وقيل ممنوعون
عن رحمته مدفوعون عن ثوابه غير مقبولين ولا مرضيين عن ابي مسلم وقيل محرومون عن ثوابه وكرامته عن علي عليه السلام وبالجملة لم ينقل
احد من الصحابة في تفسير هذه الاية في معنى الحجاب عدم الروية وايضا ليس هذا المعنى بموضوع له اللفظ فالتمسك به
ساقط عن محل الاعتبار وقد ورد في طريقنا في كتاب عيون الاخبار باسناده عن علي بن فضال عن ابيه قال سألت الرضا
عليه السلام عن قول الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فقال ان الله تعالى لا يوصف بمكان يحل فيه فيحجب فيه
عنه عباده ولكنه يعني انهم عن ثواب ربهم محجوبون وفي كتاب التوحيد حديث طويل عن علي يقول فيه وقد ساله

ايضا متمسكات الاشاعرة على وقوع الروية

رجع عما اشتبه عليه من الآيات واما قولهم كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فانما يعني يوم القيمة انهم عن ثواب ربهم محجوبون وقد يتمسكون برواية عامية ان النبي صلى الله عليه وآله قال سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهذه الرواية ضعيفة جدا لان رواية قيس بن حازم وهو قد اختل في آخر عمره فلا يعمل على حديثه ما لم يعلم تاريخه وعلى تقدير التسليم فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل اولم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر كذلك ويؤيد هذا ما روي في المشهور عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله وقد سئل هل رأيت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره قيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان لكن تدركه القلوب بحقائق الايمان وايضا استدل الفخر الرازي بان الامة في هذه المسئلة على قولين يصح ويرى ولا يصح ولا يرى وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع قال صاحب المواقف وهو غير صحيح لان خلاف الاجماع اثبات ما نفاه الاجماع او نفي ما اثبته وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف الاجماع بل كل واحد مما قال به طائفة انتهى بعض كلامه وقال شارحه فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود انتهى قال صاحب المواقف وشارحه والمعتمد في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين انتهى اقول قد ظهر من هذا الكلام ان الدليل على امكان رؤيته الله تعالى ووقوعها منحصر عندهم في الاجماع وظاهر الآيتين فها نحن نحلفنك ايها المدعي للاسلام الناظر فيما مر من الامور الواردة على التمسك بتلك الآيتين ومعارضتهما على تقدير تسليم دلالتهما مع الدليل العقلي الذي لا معارض له اصلا من جهة العقل باعتراف الخصماء كما عرفت ومع ظاهر قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقوله تعالى لن تراني الآية وقوله تعالى ولقد سألوا موسى اكبر من ذلك وغير ذلك من الآيات والاحاديث الكثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام كما ستعرف ان شاء الله تعالى مع معارضتهما لاجماع اهل البيت الذين هم ابصر بما في البيت وهم اهل العصمة من الخطاء والزلل على ان تتامل تاملا صادقا بحيث يكون عن الحمية فيما بينك وبين الله تعالى ثم ارجع الى قلبك هل يفيدك هذا الاجماع المخترع اليقين برؤية الله تعالى في دار الآخرة واما نحن فنحلف بالايمان المغلظة انا لا نظن باحد من العلماء الكرام الذين يؤمنون بيوم الحساب ان يعتقدوا بذلك اعتقادا جازما بمجرد هذه الدلالات الظنية بل الوهمية والله الهادي الى طريق الرشاد وها هذا اوان ذكر شطر من الادلة العقلية والنقلية على مختار مذهب الفرقة المحقة الامامية زادهم الله شرفا وبركة فاقول وبالله التوفيق البراهين الدالة على هذا المطلب الجليل من الامور العقلية والنقلية كثيرة ونحن نكتفي هنا بذكر ما هو الاعتماد عليه **فالاول** ان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابلة فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وقد عرفت ذلك بما لا مزيد عليه **والثاني** قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اما وجه الدلالة فلان الادراك متى قرن بالبصر لم يفهم منه الا الرؤية كما اذا قرن بآلة السمع فقيل ادركت باذني لم يفهم منه الا السماع وكذلك اذا اضيف الى كل واحد من الحواس افاد ما تلك الحاسة آلة فيه فقولهم ادركته بفمي معناه وجدت طعمه وادركته بانفي معناه وجدت رائحته وقد تقرر في موضعه ان الجمع المعرف باللام مفيد للعموم والاستغراق في الحكم باجماع اهل العربية والاصول وبدليل صحة الاستثناء وبشهادة العرف فانهم يكذبون القائل لكلام متضمن على حكم متعلق بجمع يكون محلى باللام مع التخلف عن بعض افراده وبشهادة شارح المقاصد من الاشاعرة حيث قال بعد تمهيد مقدمة اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى انتهى وهكذا ظاهر النفي المطلق الغير المقيد لا وجه لتخصيصه ببعض

ادلة اهل الحق على استحالة رؤيته تعالى

الاوقات اذ لا ترجيح لبعضها على بعض وبدليل صحة الاستثناء كما تقول ما كلمت زيدا الا يوم الجمعة ولا اكلمه الا يوم العيد وقال تعالى ولا تعضلوهن الى قوله الا ان يأتين وقال ولا تخرجوهن الى قوله الا ان يأتين وبدليل فهم جمع كثير من الصحابة والائمة عليهم الصلوة والسلام من الآية ذلك العموم فانه روت العامة انه لما بلغ عائشة ان كعبا قال ان محمدا رأى ربه انكرت وقالت قف شعري مما قلت في حديثك ان محمدا رأى ربه ثلث من حدثك بهن فقد اعظم على الله الفرية قال الله تعالى لا تدركه الابصار الخ وروي عن ابن عباس رضي الله عنه مثل ذلك وفي كتاب التوحيد باسناده الى صفوان بن يحيى قال سألني ابو قرة المحدث ان ادخله الى ابي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فاذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والاحكام حتى بلغ سؤاله التوحيد فقال ابو قرة انا روينا ان الله عز وجل قسم الرؤية والكلام بين اثنين فقسم لموسى عليه السلام الكلام ولمحمد الرؤية فقال ابو الحسن عليه السلام فمن المبلغ عن الله عز وجل الى الثقلين الانس والجن لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء أليس محمد صلى الله عليه وآله قال بلى قال كيف يجيء رجل الى الخلق جميعا فيخبرهم انه جاء من عند الله وانه يدعوهم الى الله بامر الله ويقول لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء ثم يقول انا رأيته بعيني واحطت به علما وهو على صورة البشر اما تستحيون ما قدرت الزنادقة ان ترميه بهذا ان يكون يأتي عن الله بشيء ثم يأتي بخلافه من وجه آخر وباسناده الى ابي هاشم الجعفري قال قلت لابي جعفر عليه السلام لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقال يا ابا هاشم اوهام القلوب ادق من ابصار العيون انت قد تدرك بوهمك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولم تدركها ببصرك واوهام القلوب لا تدركه فكيف ابصار العيون وامثال ذلك كثيرة واورد على التمسك بهذه الآية من هذا الوجه صاحب المواقف وغيره بوجوه **الاول** ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول كما يشهد به وانا لمدركون اي لملحقون وادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الايراد مدفوع اما اولا فلان الكلام في الادراك المقيد بالبصر فلا يلزم من كون مطلق الادراك موضوعا للوصول كون الادراك المقيد ايضا كذلك **وثانيا** فلانا لا نسلم ان المعنى الموضوع له للادراك على جميع التقادير انما هو اللحاق لكن الوصول كما يتصور في قوله وانا لمدركون وادركت الثمرة وادرك الغلام كذا يتصور في صورة وصول الرؤية الى المرئي فمن اين قلت انه مستعمل في ادركت ببصري مجازا دون المواضع الاخر **وثالثا** انا سلمنا انه معنى مجازي لكن قولك ثم نقل الى الرؤية المحيطة ممنوع ولكان الوصول واللحاق الذي هو المعنى الموضوع له ليس فيه اعتبار الوصول واللحاق من جميع الجوانب كما لا يخفى **ورابعا** ان الروايات التي رويتم عن عائشة وابن عباس وتعاضدت بالروايات المنقولة عن اهل البيت دلت على ان المراد من الآية هو الرؤية مطلقا فلم يبق المجال لامثال هذه التعسفات الباردة والثاني من تلك الوجوه ان تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال الثاني لم يبق فيه حجة ولا يخفى عليك انه غير وارد على ما قررناه والثالث من تلك الوجوه ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا وهذا ايضا ساقط عن محل الاعتبار لان المقصود هو التمدح بتقدسه عن سمات الحدوث من التجسيم والتحيز كما صرح به شارح المقاصد في اثناء تضعيف هذا الايراد والوجه الثاني لدلالة الآية على المطلوب هو انه تعالى يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب

تنزيه الله تعالى عنه اورد عليه ان هذا يدل على ما ذهب اليه الاشاعرة لانه لو امتنعت الروية لما حصل المدح بنفيها اذ
لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح في عدم الروية مع امتناع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد انتهى اقول هذا القول نظير قول بعض
الملاحدة في قوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم يدل على انه لا ياكل ولا يشرب بهذا التقريب بلا اتفاق وكيف ولو كان تمدح الواقع باعتبار الامور الجائزة لانتفائها انفسها فقط لزم
ان يكون تمدح الواقع بالصفات الذاتية كالعلم والقدرة والحيوة وسائر الصفات السلبية كما هو في اكثر مواضع من كتاب الله تعالى قبيحا جدا لا هل الا لاقترانه وفي هذا
ولقد جرى الحق على لسان شارح المقاصد حيث قال فان قيل فاذا كان الادراك هو ما ذكرتم يعني الاحاطة بالحد فهو مستحيل في حق البارى
تعالى لم يكن لقوله لا يدركه الابصار فائدة قلنا اما فائدة فالتمدح تنزهه عن سمات الحدوث والنقص من الحدود والنهايات انتهى
بعض عبارته والثالث قوله تعالى مخاطبا لموسى عليه السلام لن تراني فان كلمة لن للنفي في المستقبل بلا خلاف فانكانت لتابيد النفي
كما صرح به الزمخشري في انموذجه فهو المطلوب لانه لا قائل بان لا يرى موسى عليه السلام الله تعالى ابدا مع روية غيره اياه تعالى ولو
يوم القيمة وانكانت لتاكيد النفي في المستقبل فقط فمع عدم القرينة يجب الحمل على التابيد والا يلزم الترجيح بلا مرجح لا سيما اذا كانت
الادلة العقلية والنقلية شاهدة عليه وقد تواترت الاخبار عن الائمة الاطهار بامتناع رويته تعالى وقد ذهب شطر منها
وها نختم هذا البحث بذكر كثير منها ففي الامالي باسناده عن عبد الله بن سنان عن ابيه قال حضرت ابا جعفر محمد بن علي
الباقر ع ودخل عليه رجل من الخوارج فقال يا ابا جعفر اي شي تعبد قال الله قال رايته قال لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب
بحقائق الايمان لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس موصوف بالآيات معروف بالعلامات الحديث وايضا
فيه باسناده عن اسمعيل بن فضل قال سألت ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن الله تبارك وتعالى هل يرى في المعاد فقال
سبحان الله وتعالى عن ذلك علوا كبيرا يا ابن الفضل ان الابصار لا تدرك الا ما له لون وكيفية والله خالق الالوان والكيفية وايضا فيه باسناده
عن ابراهيم الكرخي قال قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السلام ان رجلا راى ربه عز وجل في منامه فما يكون ذلك فقال ذاك رجل لا دين
له ان الله تبارك وتعالى لا يرى في اليقظة ولا في المنام ولا في الدنيا ولا في الاخرة وفي الاحتجاج عن يونس بن ظبيان قال دخل رجل على
ابي عبد الله قال ارايت الله حين عبدته قال لا ما كنت اعبد شيئا لم اره قال وكيف رايته قال لم تره الابصار بمشاهدة العيان
لكن راته القلوب بحقائق الايمان لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس معروف بغير تشبيه وفي الكافي باسناده عن يعقوب بن اسحاق قال
كتبت الى ابي محمد عليه السلام اسئله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه فوقع عليه السلام يا ابا يوسف جل سيدي ومولاي والمنعم علي
وعلى آبائي ان يرى وايضا باسناده عن محمد بن عبيد قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اساله عن الروية وما ترويه العامة والخاصة
وسألته ان يشرح لي ذلك فكتب بخطه اتفق الجميع لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الروية ضرورية فاذا جاز ان يرى الله بالعين
وقعت المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة من ان يكون ايمانا او ليست بايمان فان كانت تلك المعرفة من جهة الروية ايمانا
فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بايمان لانها ضده فلا يكون في الدنيا مومن لانهم لم يروا الله عز ذكره وان لم تكن
تلك المعرفة من جهة الروية ايمانا لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب ان تزول ولا تزول في المعاد فهذا دليل على انه تعالى لا يرى
بالعين اذ العين تؤدي الى ما وصفنا وايضا في كتاب التوحيد باسناده عن ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال قلت له اخبرني عن الله
هل يراه المومنون يوم القيمة قال نعم وقد راه قبل يوم القيمة فقلت متى قال حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم
قال وان المومنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيمة الست تراه في وقتك هذا قال ابو بصير فقلت جعلت فداك فاحدث
بهذا عنك فقال لا فانك اذا حدثت به فانكره منكر جاهل بمعناه ما تقوله ثم قدر ان ذلك تشبيه كفر وليست الروية
بالقلب كالروية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والملحدون وايضا فيه باسناده عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ذاكرت ابا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الروية فقال الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي

والكرسي جزء من سبعين جزء من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزء امن نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزء
من نور الستر فان كانوا صادقين فليملأوا اعينهم من الشمس ليس دونها سحاب وفي المحاسن على ما نقل عن ابي عبد الله عليه السلام
ان رجلا من اليهود اتى امير المومنين صلى الله عليه وآله فقال يا علي هل رايت ربك فقال ما كنت بالذي اعبد الها لم اره ثم
قال لم تره العيون في مشاهدة الابصار غير ان الايمان بالغيب بين عقد القلوب وفي التوحيد ناقلا عن بعض مصنفات
الاصحاب باسناده عن هشام قال كنت عند الصادق جعفر بن محمد عليهما السلم اذ دخل عليه معوية بن وهب وعبد الملك
بن اعين فقال له معوية بن وهب يا ابن رسول الله ما تقول في الخبر الذي روي ان رسول الله صلى الله عليه واله راى
ربه على اي صورة راه وعن الحديث الذي رووه ان المومنين يرون ربهم في الجنة على اي صورة يرونه فتبسم عليه السلم
ثم قال يا معوية ما اقبح بالرجل ياتي عليه سبعون سنة او ثمانون سنة يعيش في ملك الله ويا كل من نعمه ثم لا يعرف الله حق معرفته
ثم قال عليه السلم يا معوية ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم لم ير الرب تبارك وتعالى بمشاهدة العيان وان الروية على وجهين
روية القلب وروية البصر فمن عنى بروية القلب فهو مصيب ومن عنى بروية البصر فقد كفر بالله وباياته لقول رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم من شبه الله بخلقه فقد كفر ولقد حدثني ابي عن ابيه عن الحسين بن علي قال سئل امير المومنين عليه السلام
فقيل يا اخا رسول الله هل رايت ربك فقال وكيف اعبد من لم اره لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن راته القلوب بحقائق الايمان
واذا كان المومن يرى ربه بمشاهدة البصر فان كل من جاز عليه البصر والروية فهو مخلوق ولا بد للمخلوق من الخالق فقد جعلته اذا محدثا مخلوقا ومن شبهه
بخلقه فقد اتخذ مع الله شريكا ويلهم اولم يسمعوا لقول الله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير
وقوله لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وانما طلع من نوره على الجبل كضوء
يخرج من سم الخياط فدكدكت الارض وصعقت الجبال فخر موسى صعقا اي ميتا فلما افاق ورد عليه روحه قال سبحانك
تبت اليك من قول من زعم انك ترى ورجعت الى معرفتي بك ان الابصار لا تدركك وانا اول المومنين واول المقرين بانك ترى
ولا ترى وانت بالمنظر الاعلى ثم قال عليه السلام ان افضل الفرائض واوجبها على الانسان معرفة الرب والاقرار به بالعبودية
وحد المعرفة ان يعرف انه لا اله غيره ولا شبيه له ولا نظير وان يعرف انه قديم مثبت موجود غير فقيد موصوف من غير
شبيه ولا مبطل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وبعده معرفة الرسول والشهادة بالنبوة وادنى معرفة الرسول صلى الله عليه
الاقرار بنبوته وان ما اتى به من كتاب او امر او نهي فذلك من الله عز وجل وبعده معرفة الامام الذي به تاتم بنعته وصفته
واسمه في حال العسر واليسر وادنى معرفة الامام انه عدل النبي صلى الله عليه واله الا درجة النبوة ووارثه وان طاعته طاعة الله وطاعة
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والتسليم له في كل امر والرد عليه والاخذ بقوله ويعلم ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه
واله علي بن ابيطالب عليه السلم وبعده الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي ثم انا ثم بعدي موسى ابني وبعده علي
ابنه وبعده محمد ابنه وبعده علي ابنه وبعده الحسن ابنه والحجة من ولد الحسن ثم قال يا معوية جعلت لك اصلا
في هذا فاعمل عليه فلو كنت تموت على ما كنت عليه لكان حالك اسوء الاحوال فلا يغرنك قول من زعم ان الله تعالى يرى
بالبصر قال وقد قالوا اعجب من هذا اولم ينسبوا آدم الى المكروه اولم ينسبوا ابراهيم الى ما نسبوه اولم ينسبوا داود الى ما نسبوه
من حديث الطير اولم ينسبوا يوسف الصديق الى ما نسبوه من حديث زليخا اولم ينسبوا موسى الى ما نسبوه من القتل اولم ينسبوا
رسول الله صلى الله عليه واله الى ما نسبوه من حديث زيد اولم ينسبوا علي بن ابيطالب عليه السلم الى ما نسبوه من حديث القطيفة
انهم ارادوا بذلك توبيخ الاسلام ليرجعوا على اعقابهم اعمى الله ابصارهم كما اعمى قلوبهم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وامثال
ذلك كثيرة اخر **خاتمة في مباحث الاسماء الحسنى البحث الاول** في اثبات

ولا معطل

خاتمة في مباحث الاسماء الحسنى

ان الاسم غير المسمّى وهذا هو مذهب الامامية والمعتزلة ووجه مصيرهم اليه ظاهر لان الاسم انّما هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة واما اللفظ موضوع لمعنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة ولا شبهة في ان الالفاظ التي يتلفظ بها عند التعبير عن الموجودات الخارجية مغايرة لها بالبداهة وايضا الاسم عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه تركب من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمّى معنى لا يتصف بذلك فربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان ونحو ذلك فكيف يكون الاسم والمسمّى متحدين ولذا اوردت الاخبار الكثيرة في ابطال قول من يقول بعينية الاسم والمسمّى منها ما في الاحتجاج عن ابي هاشم الجعفري قال كنت عند ابي جعفر الثاني عليه السلام فسأله رجل فقال اخبرني عن الربّ تبارك وتعالى اله اسماء وصفات في كتابه وهل اسمائه وصفاته هي هو فقال ابو جعفر عليه السلام ان لهذا الكلام وجهين ان كنت تقول هي هو انه ذو عدد وكثرة فتعالى الله عن ذلك وان كنت تقول هذه الاسماء والصفات لم تزل فانّما لم يزل يحتمل معنيين فان قلت لم تزل عنده في علمه وهو يستحقها فنعم وان كنت تقول لم تزل صورها وهجاؤها وتقطيع حروفها فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره بل كان الله تعالى ذكره ولا خلق ثم خلقها وسيلة بينه وبين خلقه يتضرعون بها اليه ويعبدونه وهي ذكره وكان الله سبحانه ولا ذكر والمذكور بالذكر هو الله القديم الذي لم يزل والاسماء والصفات مخلوقات والمعنى بها هو الله الذي لا يليق به الاختلاف والائتلاف وانما يختلف ويأتلف المتجزّى ولا يقال له قليل ولا كثير الحديث وفي التوحيد مثله وبهذا المعنى في الكافي ايضا وايضا في التوحيد باسناده عن هشام قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن اسماء الله عزّ ذكره واشتقاقها فقلت الله ممّ هو مشتق قال يا هشام الله مشتق من اله واله يقتضي مالوها والاسم غير المسمّى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد افهمت يا هشام قال فقلت زدني فقال ان الله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسما فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كل اسم منها الها ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره يا هشام الخبز اسم للماكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق افهمت يا هشام فهما تدفع به وتناضل اعداءنا والمتخذين مع الله عزّ وجلّ غيره قلت نعم قال فقال نفعك الله وثبتك قال هشام فوالله ما قهرني احد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا وفي الاحتجاج مثله وقريب من ذلك في الكافي ايضا وايضا في التوحيد باسناده عن الحسين بن سعيد الخزاز عن رجاله عن ابي عبدالله عليه السلام قال الله غاية من غياه فالمغيّا غير الغاية توحّد بالربوبية ووصف نفسه بغير محدودية فالذاكر الله غير الله والله غير اسمائه وكل شيء وقع عليه اسم شيء سواه فهو مخلوق الا ترى الى قوله العزة لله والعظمة لله وقال ولله الاسماء الحسنى فالاسماء مضافة اليه وهو التوحيد الخالص وفي الكافي باسناده عن ابي عبدالله عليه السلام قال اسم الله غيره وكل شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله واما ما عبرته الالسن او عملت الايدي فهو مخلوق والله غاية من غاياه والمغيّا غير الغاية والغاية موصوفة وكل موصوف مصنوع وصانع الاشياء غير موصوف بحد مسمّى الى ان قال عليه السلام والله يسمّى باسمائه وهو غير اسمائه والاسماء غيره وفي التوحيد باسناده عن ابي عبدالله عليه السلام قال من عبد الله بالتوهم فقد كفر ومن عبد الاسم ولم يعبد المعنى فقد كفر ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك ومن عبد المعنى بايقاع الاسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سرّ امره وعلانيته فاولئك اصحاب امير المؤمنين عليه السلام وفي حديث آخر اولئك هم المؤمنون حقا وامثال ذلك كثيرة وممّا يدل ايضا على تغاير الاسم والمسمّى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى وقول النبي صلى الله عليه واله ان لله تسعة وتسعين اسما لانه معلوم ان المسمّى واحد وقد اشتهر نسبة القول بالاتحاد بين الاسم والمسمّى الى الاشاعرة والظاهر ان الباعث لهم على هذا القول قوله تعالى سبح باسم ربّك توهّما ان التسبيح انما هو للذات دون اللفظ كما يدل عليه احتجاج الاشاعرة

بها وهكذا قوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها اذ عبادتهم انما كانت للاصنام التي هي المسميات دون الاسماء وايضا احتجوا بانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن الباري تعالى في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو محال وهذه كلها مدخولة اما الاول فلان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او ان يذكر على غير وجه التعظيم او كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى واما الثاني فلان معنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهة الا مجرد الاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اساميها بل ربما يدعى ان في الايتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى ربك واما الثالث فلان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من حدوث الالفاظ شيء قطعا واعلم ان القول بالاتحاد بين الاسم والمسمى ليس اول سفسطة ظهرت من الاشاعرة لما عرفت من قولهم بالكلام النفسي وبرؤية ما لا يكون جسما ولا جسمانيا وقول مقتداهم من كون الله تعالى ذا قدم ويد ونحو ذلك وقد دلت الاخبار الكثيرة الواردة من طريقنا معاشر الامامية المتضمنة على رد من يقول باتحاد الاسم والمسمى على ان القائلين به كانوا في عصر الائمة عليهم السلام من المعروفين ومعلوم انهم ما هم الا الاشاعرة ومتاخروا الاشاعرة لما تفطنوا بسخافة هذا القول حاولوا التاويل لكلام متقدميهم فقالوا المراد من الاسم ليس هو اللفظ الدال على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة بل مرادهم مدلول الاسم المطابقي فاطلقوا بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء له العلم لا نفس العلم ولا يخفى عليك ان مدلولات هذه الاسماء مفهومات كلية لا تصلح ان تكون عين موجود خارجي جزئي فعلى تقدير تسليم هذا التاويل يكون القول بالماول اليه ايضا باطلا وايضا استدلالهم بقوله تعالى سبح اسم ربك بان التسبيح انما هو للذات دون اللفظ وهكذا بقوله تعالى ما يعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وبقولهم لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة صريح في ان مرادهم من الاسم هو اللفظ اما الدليل الاول فظاهر واما الثاني فلان الاسماء التي يكون من قبيل معاني المشتقات القائمة بالاصنام ليست مما سميتها عبدة الاصنام واما الثالث فلان المقرر عند الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى قديمة زائدة على ذات الواجب تعالى فلو فرضنا ان مدلولات اسمائه تعالى غير ذاته تعالى فيكون قديمة لا حادثة فظهر ان تاويلهم ليس بصحيح ولله در من قال لن يصلح العطار ما افسده الدهر ويؤيد ما تلونا عليك التكلف الذي ارتكبه شارح المقاصد في بيان وجه صحة تمسك الفريقين بالايات والحديث من ان وجه تمسك الاولين اي الاشاعرة ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الاخرين يعني المعتزلة ان في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو عين لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا **البحث الثاني** لا كلام في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الواجب تعالى اذا ورد اذن الشرع به انما الكلام اذا لم يرد الاذن به صريحا وكان الله تعالى موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه تعالى فالمعتزلة يجوزونه ولعلماء الاشاعرة فيه اقوال ويظهر من كلام بعض علمائنا كالعلامة وغيره الجزم بانها توقيفية حجة المجوزين ان اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كخدای وغيره وشاع ذلك وذاع من غير نكير ونحن في ذلك من المتوقفين حتى يحدث الله بعد ذلك امرا **وقد استجاب الله تعالى دعائي** فعثرت على كلام الكفعمي رحمه الله تعالى المشتمل على اقوال الاصحاب مفصلا فناسب ان نذكر كلامه بعينه تقليلا للمؤنة وتيمنا به وهو ان الاسماء التي وردها السمع ولا شيء منها يوهم نقصا يجوز اطلاقه على الله تعالى اجماعا وما عدا

ذلک فاقسام ثلثة **الاول** مالم یرد به السّمع ویوهم نقصا فیمتنع اطلاقه علی الله تعالی اجماعا کالعارف والعاقل والفطن و
الذکی لان المعرفة قد یشعر بسبق فکره والعقل هو المنع عما لا یلیق والفطنة والذکاء یشعران بسرعة الادراک لما غاب عن المدرک
وکذا المتواضع لانه یوهم الذلّة والعلّامة لانه یوهم التانیث والداری لانه یوهم تقدم الشک وما جاء فی الدّعاء من قول
الکاظم علیه السّلام فی دعاء یوم السّبت یا من لا یعلم ولا یدری کیف هو الا هو من جواز هذا فیکون مرادفا للعلم **الثانی**
ماورد بالسّمع ولکن اطلاقه فی غیر مورده یوهم النقص فلا یجوز کان تقول یا ماکر و یا مستهزئ قال الشّهید فی قواعده
ومنع بعضهم ان یقول اللّهمّ امکر بفلان وقد ورد فی دعوات المصباح اللّهمّ استهزئ به ولا یستهزئ به **الثالث**
ماخلا عن الایهام الا انه لم یرد به السّمع کالنّخی قال الشّهید رحمه الله تعالی والاولی التوقف عما لا یثبت التسمیة به وان
جاز ان یطلق معناه علیه اذا عرفت ذلک فنقول قال الشّیخ نصیر الدین ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی رحمه الله فی
فصول کل اسم یلیق بجلاله ویناسب کماله مما لم یرد به اذن یجوز اطلاقه علیه تعالی الا انه لیس من الادب لجواز ان لا یناسبه تعالی
من جهة اخر قلت فعنده یجوز ان یطلق علیه الجوهر لان الجوهر قائم بذاته غیر مفتقر الی الغیر والله تعالی کذلک وقال الشّیخ علی
بن یوسف بن عبد الجلیل فی کتابه منتهی السّؤل لا یجوز ان یطلق علی الواجب صفة لم یرد فی الشرع المطهر اطلاقها علیه وان صحّ
اتصافه بها معنی کالجوهر مثلا بمعنی القائم بذاته لجواز ان یکون فی ذلک مفسدة خفیة لا نعلمها فانه لا یکفی فی اطلاق الصفة
علی الموصوف ثبوت معناها فان لفظی عزوجل لا یجوز اطلاقهما علی النبیّ صلی الله علیه واله
وان کان عزیزا جلیلا لانهما یختصان بالله تعالی ولولا عنایة الله ورافته بعباده فی الهام انبیائه اسمائه
لما جسر احد من الخلق ولا یهجم فی اطلاق شیء من هذه الاسماء والصّفات علیه سبحانه قلت وهذا القول اولی من قول
صاحب الفصول المتقدم آنفا لانه اذا جاز عدم المناسبة ولا ضرورة داعیة الی التسمیة وجب الامتناع مالم یرد به نص شرعی
وهذا معنی قول العلماء ان اسماء الله تعالی توقیفیة ای موقوفة علی النصّ والاذن الشرعی انتهی کلامه اعلی الله مقامه اقول
مختاره هو الاحوط لکن یشکل بقولهم خدا وکردگار ونحو ذلک مع عدم التکیر من احد والله یعلم بالصواب **البحث الثالث**
لا یتوهمنّ من اشتراک بعض الاسماء الالهیة بینه وبین العباد التشبیه الممتنع کما یدل علیه قوله تعالی لیس کمثله شیء وهو
السّمیع البصیر وقد وردت فی ذلک المعنی اخبار کثیرة منها ما فی الاحتجاج والتوحید وغیرهما عن ابی الحسن الرضا علیه السّلام انه قال اعلم علمک الله
الخیر ان الله تبارک وتعالی قدیم والقدم صفة دلت العاقل علی انه لا شیء قبله ولا شیء معه فی دیمومیته فقد بان لنا باقرار العامة
معجزة الصفة انه لا شیء قبل الله ولا شیء مع الله فی بقائه وبطل قول من زعم انه کان قبله او کان معه شیء وذلک انه
لو کان معه شیء فی بقائه لم یجز ان یکون خالقا له لانه لم یزل معه فکیف یکون خالقا لمن لم یزل معه ولو کان قبله شیء
کان الاول ذلک الشیء لا هذا وکان الاول اولی بان یکون خالقا للثانی ثم وصف نفسه تبارک وتعالی باسماء دعا الخلق اذ
خلقهم وتعبدهم وابتلاهم الی ان یدعوه بها فسمی نفسه سمیعا بصیرا قادرا قاهرا حیا قیوما ظاهرا باطنا لطیفا خبیرا
قویا عزیزا حکیما علیما وما اشبه هذه الاسماء فلما رای ذلک من اسمائه الغالون المکذبون وقد سمعونا نحدث عن الله
انه لا شیء مثله ولا شیء من الخلق فی حاله قالوا اخبرونا اذ زعمتم انه لا مثل لله ولا شبه له کیف شارکتموه فی اسمائه الحسنی
فتسمیتم بجمیعها فان فی ذلک دلیلا علی انکم مثله فی حالاته کلها او فی بعضها دون بعض اذ قد جمعتکم الاسماء الطیبة
قیل لهم ان الله تبارک وتعالی الزم العباد اسماء من اسمائه علی اختلاف المعانی وذلک کما یجمع الاسم الواحد معنیین
مختلفین والدلیل علی ذلک قول النّاس الجائز عندهم الشائع وهو الذی خاطب الله عزوجل به الخلق فکلمهم
بما یعقلون لتکون علیهم حجة فی تضییع ما ضیعوا وقد یقال للرجل کلب وحمار وثور وسکرة وعلقمة واسد کل ذلک

البحث الثالث

على خلافه لانه لم تقع الاسماء على معانيها التي كانت بنيت عليها لان الانسان ليس باسد ولا كلب فافهم ذلك رحمك
الله وانما سمي الله بالعالم لغير علم حادث علم به الاشياء واستعان به على حفظ ما يستقبل من امره والروية فيما يخلق من
خلقه ويفسد ما مضى مما افنى من خلقه مما لو لم يحضره ذلك العلم ويغيبه كان جاهلا ضعيفا كما انا رأينا علماء الخلق انما
سموا بالعلم لعلم حادث اذ كانوا قبله جهلة وربما فارقهم العلم بالاشياء فصاروا الى الجهل وانما سمي الله عالما لانه لا يجهل فعادوا
شيئا فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العلم واختلف المعنى على ما رأيت وسمي ربنا سميعا لا بجزء فيه يسمع به الصوت لا يبصر به كما ان
جزءنا الذي نسمع به لا نقوى على النظر به ولكن الله عز وجل اخبر انه لا يخفى عليه الاصوات ليس على حد ما سمينا نحن فقد جمعنا الاسم
بالسميع واختلف المعنى وهكذا البصير لا بجزء به ابصر كما انا نبصر بجزء منا لا ننتفع به في غيره ولكن الله بصير لا يجهل شخصا منظورا
اليه فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق في كبد كما قامت الاشياء ولكن اخبر انه قائم
يخبر انه حافظ كقول الرجل القائم بامرنا فلان وهو عز وجل القائم على كل نفس بما كسبت والقائم ايضا في كلام الناس الباقي
والقائم ايضا يخبر عن الكفاية كقولك للرجل قم بامر فلان اي اكفه والقائم منا قائم على ساق فقد جمعنا الاسم ولم نجمع المعنى واما
اللطيف فليس على قلة وقضافة وصغر ولكن ذلك على النفاذ في الاشياء والامتناع من ان يدرك كقولك لطف عني هذا الامر
ولطف فلان في مذهبه وقوله يخبرك انه غمض فيه العقل وفات الطلب وعاد متعمقا متلطفا لا يدركه الوهم فهكذا لطف
الله تبارك وتعالى عن ان يدرك بحد او يحد بوصف واللطافة منا الصغر والقلة فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى
واما الخبير فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يفوته شيء ليس للتجربة ولا للاعتبار بالاشياء فعند التجربة والاعتبار علمان ولولاهما
ما علم لان من كان كذلك كان جاهلا والله لم يزل خبيرا بما يخلق والخبير من الناس المستخبر عن جهل المتعلم وقد جمعنا
الاسم واختلف المعنى واما الظاهر فليس من اجل انه علا الاشياء بركوب فوقها وقعود عليها وتسنم لذراها ولكن ذلك لقهره
ولغلبته الاشياء وقدرته عليها كقول الرجل ظهرت على اعدائي واظهرني الله على خصمي يخبر عن الفلج والغلبة فهكذا ظهور الله
على الاعداء ووجه اخر انه الظاهر لمن اراده ولا يخفى عليه شيء وانه مدبر لكل ما برأ فاي ظاهر اظهر واوضح من الله تبارك وتعالى
وانك لا تعدم صنعته حيث ما توجهت وفيك من آثاره ما يغنيك والظاهر منا البارز بنفسه والمعلوم بحده فقد جمعنا الاسم
ولم يجمعنا المعنى واما الباطن فليس على معنى الاستبطان للاشياء بان يغور فيها ولكن ذلك منه على استبطانه للاشياء علما وحفظا
وتدبيرا كقول القائل ابطنته يعني خبرته وعلمت مكتوم سره والباطن منا بمعنى الغائر في الشيء المستتر به فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى
واما القاهر فانه ليس على معنى علاج ونصب واحتيال ومداراة ومكر كما يقهر العباد بعضهم بعضا فالمقهور منهم يعود قاهرا والقاهر
يعود مقهورا ولكن ذلك من الله تبارك وتعالى على ان جميع ما خلق ملتبس به الذل لفاعله وقلة الامتناع لما اراد به لم يخرج
منه طرفة عين غير انه يقول له كن فيكون والقاهر منا على ما ذكرته ووصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهكذا جميع
الاسماء وان كنا لم نسمها كلها فقد نكتفي بالاعتبار بما القينا اليك والله عوننا وعونك في ارشادنا وتوفيقنا

البحث الرابع

اعلم ان اسما من اسماء الله تعالى سمي بالاسم الاعظم كما نطقت به اخبار كثيرة من العامة والخاصة لكن كثر اختلاف الاقوال
في تعيينه فقال بعضهم ان الاسم الاعظم هو الله لانه اشهر اسمائه واعلاها محلا في الذكر والدعاء وامام سائر الاسماء
وخصت به كلمة الاخلاص ووقعت به الشهادة وقد امتاز عن سائر الاسماء بخواص اخر منها انه علم الذات المقدسة
فلا يطلق على غيره حقيقة ولا مجازا قال سبحانه هل تعلم له سميا اي هل احد يسمى الله وقيل سميا اي مثلا وشبيها ومنها
ان هذا الاسم الشريف دال على الذات المقدسة الموصوفة بجميع الكمالات حتى لا يشذ به شيء وباقي اسمائه لا يدل
احادها الا على احاد المعاني كالقادر على القدرة والعالم على العلم ومنها انه اسم غير صفة بخلاف سائر اسمائه فانها

يقع صفات اما انه اسم غير صفة فلانك تصفه ولا تصف به فتقول اله واحد ولا يقول شيء اله واما وقوع
ما عداه من اسمائه الحسنى صفات فلانه يقال شيء قادر وعالم وحي الى غير ذلك ومنها ان جميع اسمائه الحسنى يتسمّى
بهذا الاسم ولا يتسمّى هو بشيء منها فلا يقال الله اسم من اسماء الصبور او الرحيم او الشكور ولكن يقال الصبور
اسم من اسماء الله ومنها ان الكفعمي رحمه الله تعالى ذكر عن كتاب الدر المنتظم في السر الاعظم لمحمد
بن طلحة صاحب كتاب السؤل ان الجلالة تدل على التسعة والتسعين اسما لانك اذا قسمتها في علم الحروف
على قسمين كان كل قسم ثلثة وثلثين فتضرب الثلثة والثلثين في احرفها بعد اسقاط المكرر وهي ثلثة يكون
عدد الاسماء الحسنى وايضا اذا جمعت من الجلالة طرفيها وهما ستة وتقسمها على حروف الاربعة يقوم لكل
حرف واحد ونصف فتضربه فيما للجلالة من العدد وهو ستة وستون تبلغ تسعة وتسعين عدد الاسماء الحسنى
وايضا قال رحمه الله تعالى ورايت في كتاب مشارق الانوار وحقائق الاسرار للشيخ رجب بن محمد بن رجب الحافظ ان
هذا الاسم المقدس اربعة احرف الله فاذا وقفت على الاشياء عرفت انه منه وبه واليه وعنه واذا اخذ منه
الالف بقي لله ولله كل شيء فاذا اخذ اللام وترك الالف بقي اله وهو اله كل شيء فان اخذ الالف
من اللام بقي له وله كل شيء فان اخذ من له اللام بقي هاء مضمومة هي هو فهو هو وحده لا شريك
له وهو لفظ يوصل الى ينبوع العزة ولفظ هو مركب من حرفين والهاء اصل الواو فهو حرف
واحد يدل على الواحد الحق والهاء اول المخارج والواو اخرها فهو الاول والاخر والباطن والظاهر قال صاحب العدة
وهذا القول قريب جدا واليه ذهب ابو حنيفة والكسائي واسمعيل بن اسحاق الانصاري وابو جعفر الطحاوي في كتاب
المشكل وهو قول اكثر مشائخ التصنيف والعارفين هكذا في بعض حواشي الكفعمي القول الثاني انه في المصحف قطعا
الثالث انه في الاسماء الحسنى وهي تسعة وتسعون قطعا الرابع انه الله الرحمن الخامس انه يا حي يا قيوم وبالعبرانية اهيا شراهيا
السادس انه يا ذا الجلال والاكرام السابع انه يا الهنا واله كل شيء الها واحدا لا اله الا انت وهذه الاربعة اقوال
ذكرها الطبرسي في مجمع البيان الثامن انه الله الحي القيوم التاسع عن الصادق عليه السلام انه البسملة العاشر انه بديع السموات
والارض يا ذا الجلال والاكرام الحادي عشر عن النبي صلى الله عليه واله انه في ثلاث ايات من اخر سورة الحشر الثاني عشر عنه
صلى الله عليه واله انه في اية الملك الثالث عشر عنه صلى الله عليه واله انه في ثلث سور في البقرة اية الكرسي وفي ال عمران
الله لا اله الا هو الحي القيوم وفي طه وعنت الوجوه للحي القيوم الرابع عشر ذكر محمد النجار في كتاب التذييل عنه صلى الله عليه واله
انه في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وقوله الله لا اله الا هو الحي القيوم الخامس عشر انه الله لا اله
الا هو الرحمن الرحيم السادس عشر ان الاسم الاعظم هو رب روى ذلك عن الصادق عليه السلام السابع عشر قيل ذكر
القضاعي في كتابه دستور معالم الحكم عن علي عليه السلام انه ست من اول سورة الحديد الى قوله وهو عليم بذات الصدور وفي
حاشيتها للكفعمي روى براء بن عازب قال دخلت عليا فقلت له سالتك بالله الا ما خصصتني باعظم ما خصك به
النبي صلى الله عليه واله فقال علي لولا ما اقسمت علي بها ما فعلت ذكر ما تريده اذا اردت ان تدعو الله باسمه الاعظم فاقرء
اول سورة الحديد الى اخر ما قلت فقال البراء والله لا ادعو بها لاجل الدنيا فقال عليه السلام اصبت بذلك اوصاني النبي صلى الله
عليه واله غير انه امرني ان ادعو به في الامور القادحة فلو دعوت به على شقي لسعد باذن الله انتهى الثامن عشر انه يا ارحم الراحمين
التاسع عشر انه يا لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين العشرون انه خير الوارثين الحادي والعشرون انه حسبنا الله
ونعم الوكيل الثاني والعشرون انه القريب الثالث والعشرون انه الوهاب الرابع والعشرون انه الغفار الخامس والعشرون

انه السميع الدعاء السادس والعشرون انه السميع العليم السابع والعشرون انه الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد
الثامن والعشرون انه توكلت على الحي الذي لا يموت التاسع والعشرون انه بين الجلالتين في الانعام الثلثون انه في الحواميم
الحادي والثلثون انه في يس الثاني والثلثون انه فيما بين الحواميم ويس الثالث والثلاثون انه في حروف
التهجي في اوايل سور القران يجمعها قولك اذا حذفت المكرر صراط على حق نمسكه وعددها في الجمل ستمائة وثلاث و
تسعون الرابع والثلثون انه المتكبر لكونه حوى عدد اصول جميع الحروف النورانية اعني المقطعة التي انها ستمائة وثلاث وتسعون
الخامس والثلثون عن الصادق عليه السلام انه قال لبعض اصحابه الا اعلمك الاسم الاعظم قال بلى قال اقرء الحمد و
التوحيد واية الكرسي ثم استقبل القبلة وادع بما شئت ذكر ذلك الشيخ محمد بن الحسن بن فروخ الصفار في كتاب فضل الدعاء
السادس والثلثون عن الصادق عليه السلام انه في فاتحة الكتاب وانها لو قرئت على ميت سبعين مرة ثم ردت فيه الروح
ما كان ذلك عجبا ذكره الشيخ المفيد في كتاب التبصرة السابع والثلاثون عن الرضا عليه السلام انه من بسمل وحولق بعد صلوة
الفجر مائة مرة كان اقرب الى الاسم الاعظم من سواد العين الى بياضها وانه دخل فيه اسم الله الاعظم الثامن والثلثون انه في
هذا الدعاء اللهم انت الله لا اله الا انت يا ذا المعارج والقوى اسئلك بسم الله الرحمن الرحيم وبما انزلته في ليلة
القدر ان تجعل لي من امري فرجا ومخرجا واسئلك ان تصلي على محمد وال محمد وان تغفر لي خطيئتي وتقبل توبتي يا ارحم الراحمين
ذكر ذلك صاحب كتاب الفوائد الجلية التاسع والثلثون من كتاب النهي لدعوات النبي لابي محمد الحرمي عن النبي صلى الله
عليه وآله انه في هذا الدعاء اللهم اني اسئلك بان لك الحمد لا اله الا انت يا حنان يا منان يا بديع السموات والارض يا ذا
الجلال والاكرام الاربعون من كتاب التحصيل عن النبي صلى الله عليه وآله انه في هذا الدعاء اللهم اني اسئلك بانك انت
الله لا اله الا انت الاحد الصمد الى اخر السورة الحادي والاربعون عنه انه في هذا الدعاء اللهم اني اسئلك باسمائك الحسنى
كلها ما علمت منها وما لم اعلم واسئلك باسمك العظيم الاعظم الكبير الاكبر الثاني والاربعون انه دعا يوشع بن نون الذي
حبست له الشمس وهو اللهم اني اسئلك باسمك الطهر الطاهر المقدس المبارك المكنون المخزون المكتوب على سرادق الحمد وسرادق
المجد وسرادق القدرة وسرادق السلطان وسرادق السرائر الى اخر الدعاء كما في الكفعمي الثالث والاربعون ان هذه احرف
صفة الاسم الاعظم وهي ✡ ااا م ⌸ اا اهـ و وقد ذكر الكفعمي ستين قولا تركنا ذكر ما بقي خوفا التطويل من شاء
فليرجع اليه وقد ذكر الكفعمي انه ذكر صاحب كتاب بصائر الدرجات فيه عن الصادق عليه السلام انه تم جعل اسمه الاعظم ثلاثة و
سبعين حرفا واعطى ادم عليه السلام خمسة وعشرون حرفا واعطى نوحا خمسة عشر وابراهيم عليه السلام ثمانية وموسى اربعة و
عيسى حرفين وكان بهما يحيى الموتى ويبرئ الاكمه والابرص واعطى محمدا صلى الله عليه وآله اثنين وسبعين حرفا واستاثر سبحانه
بحرف واحد وفي رواية اخرى عن احدهم عليهم السلام انه كان عند اصف حرف واحد من الاسم الاعظم وبه اتى عرش بلقيس قبل
ارتداد الطرف وعندنا نحن من الاسم الاعظم اثنان وسبعين حرفا وحرف استاثره الله سبحانه وتعالى **المنتخب الخامس في تعداد**
الاسماء الحسنى بحسب اختلاف الروايات وشرحها ذكر مولانا المجلسي في البحار ناقلا عن بعض كتب اصحابنا انه نقل
العوالي اللئالي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان لله اربعة الاف اسم الف لا يعلمها الا الله والف لا يعلمها الا الله
والملائكة والف لا يعلمها الا الله والملائكة والنبيون واما الالف الرابع فالمؤمنون يعلمونه ثلثمائة منها في التورية وثلثمائة
في الانجيل وثلثمائة في الزبور ومائة في القرآن تسعة وتسعون ظاهرة وواحد منها مكتوم من احصاها دخل الجنة وفي
الكافي والتوحيد بتفاوت يسير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى خلق اسما بالحروف غير منعوت وباللفظ
غير منطق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ منفي عنه الاقطار مبعد عنه الحدود

المنتخب الخامس في تعداد الاسماء الحسنى

محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معا ليس منها واحد قبل الآخر فاظهر
منها ثلثة اسماء لفاقة الخلق اليها وحجب واحدا منها وهو الاسم المكنون المخزون فهذه الاسماء الثلثة التي ظهرت فالظاهر
هو الله وتبارك وسبحان لكل اسم من هذه اربعة اركان فذلك اثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلثين اسما
فعلا منسوبا اليها فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم
العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر العلي العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن البارئ
المنشئ البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيي المميت الباعث الوارث فهذه الاسماء وما كان من الاسماء
الحسنى حتى تتم ثلثمائة وستون اسما فهي نسبة لهذه الاسماء الثلثة وذلك قوله عز وجل قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقال مولانا المجلسي بعد ذكر هذا الحديث اعلم ان هذا الخبر من متشابهات الاخبار وغوامض
الاسرار التي لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون في العلم والسكوت عن تفسيره والاقرار بالعجز عن فهمه اصوب واولى و
احوط ولنذكر وجها مبسوطا على سبيل الاحتمال خوفا عن التطويل الممل تركنا ذكره وقال الكفعمي في كتاب التوحيد
عن الصادق عليه السلام ما ملخصه ان الله تعالى جعل اسمه اربعة اجزاء اظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق اليها وحجب منها
الاسم الاعظم المكنون المخزون وجعل لكل اسم من الاسماء الظاهرة اربعة اركان ولكل ركن ثلثين اسما فالاركان
اثنى عشر والاسماء ثلثمائة وستون اسما مثل الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ الحي القيوم لا تأخذه سنة
ولا نوم المنشئ البديع العلي العظيم وهكذا حتى تتم ثلثمائة وستين اسما وفي التوحيد باسناده عن علي بن ابي طالب
عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل
الجنة وهي الله لا اله الواحد الاحد الصمد الاول الآخر السميع البصير القدير القاهر العلي الاعلى الباقي البديع البارئ
الاكرم الظاهر الباطن الحي الحكيم العليم الحليم الحفيظ الحق الحسيب الحميد الحفي الرب الرحمن الرحيم الذارئ الرازق الرقيب الرؤوف
الرائي السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر السيد السبوح الشهيد الصادق الصانع الطاهر العدل
العفو الغفور الغني الغياث الفاطر الفرد الفتاح الفالق القديم الملك القدوس القوي القريب القيوم القابض
الباسط قاضي الحاجات المجيد المولى المنان المحيط المبين المقيت المصور الكريم الكبير الكافي كاشف الضر الوتر
النور الوهاب الناصر الواسع الودود الهادي الوفي الوكيل الوارث البر الباعث التواب الجليل الجواد الخبير
الخالق خير الناصرين الديان الشكور العظيم اللطيف الشافي وذكر الشيخ ابو العباس احمد بن فهد رحمه الله
في عدته ان الرضا روى عن ابيه عن آبائه عن علي عليهم السلام ان لله تسعة وتسعين اسما من دعا بها استجيب له ومن
احصاها دخل الجنة وهي الله الواحد الاحد الصمد الاول الآخر السميع البصير القادر القاهر العلي الاعلى الباقي
البديع البارئ الاكرم الظاهر الباطن الحي الحكيم العليم الحليم الحفيظ الحق الحسيب الحميد الحفي الرب الرحمن الرحيم
الذارئ الرازق الرقيب الرؤوف الرائي السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر السيد السبوح الشهيد
الصادق الصانع الطاهر العدل العفو الغفور الغني الغياث الفاطر الفرد الفتاح الفالق القديم الملك القدوس
القوي القريب القيوم القابض الباسط القاضي المجيد الولي المنان المحيط المبين المقيت المصور الكريم الكبير الكافي
كاشف الضر الوتر النور الوهاب الناصر الواسع الودود الهادي الوفي الوكيل الوارث البر الباعث التواب
الجليل الجواد الخبير الخالق خير الناصرين الديان الشكور العظيم اللطيف وذكر الشهيد ابو عبد الله محمد
بن مكي بن محمد بن حامد العاملي قدس الله سره في قواعده وهي الله الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن

المهيمن العزيز الجبار المتكبر البارئ الرقيب المجيب الحكيم المجيد الباعث الحميد المبدئ المحيي الخالق المصور الغفار الوهاب الرزاق الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحليم العظيم العلي الكبير الحفيظ الجليل المعيد المحيي المميت الماجد التواب المنتقم شديد العقاب العفو الرؤف الولي الغني المغني الفتاح القابض الباسط الحكيم العدل اللطيف الخبير الغفور الشكور المقيت الحسيب الواسع الودود الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي المحصي الواحد الاحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الاول الآخر الظاهر الباطن البر ذو الجلال والاكرام المقسط الجامع المانع الضار النافع النور البديع الوارث الرشيد الصبور الهادي الباقي

قال رحمه الله في قواعده وورد في الكتاب العزيز في الاسماء الحسنى الرب والولي والنصير والمحيط والفاطر والعلام والكافي وذو الطول وذو المعارج وذكر الشيخ فخر الدين محمد بن محاسن البادي في جواهره وهي الله الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الماجد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد المحصي المبدئ المعيد المحيي المميت الحي القيوم الواحد الاحد الصمد القادر القاهر المقتدر المقدم المؤخر الاول الآخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرؤف مالك الملك ذو الجلال والاكرام المقسط الجامع الغني المانع الضار النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور

واذا عرفت هذه الاختلافات في تعداد هذه الاسماء الالهية فها نحن نشرع فيما وصل الينا من اقوال العلماء في شرح هذه الاسماء فنقول **قال محمد بن بابويه** عليه الرحمة الله والاله هو المستحق للعبادة ولا يحق العبادة الا له ونقول لم يزل الها بمعنى انه يحق له العبادة ولهذا ما ضل المشركون فقدروا ان العبادة يجب للاصنام سموها آلهة واصله الالهة وهي العبادة ويقال اصله الاله يقال اله الرجل ياله اليه اي فزع اليه من امر نزل به والهه اي اجاره ومثاله من كلام الامام فاجتمعت همزتان في كلمة كثر استعمالهم لها فاستثقلوها فحذفوا الاصلية لانهم وجدوا فيما بقي دلالة عليها فاجتمعت لامان اولهما ساكنة فادغموها في الاخرى فصارت لاما مثقلة في قولك الله **وفي الكفعمي** الله اسم علم مفرد موضوع على ذات واجب الوجود وقال الغزالي الله اسم للموجود الحق الجامع للصفات الالهية المنعوت بنعوت الربوبية المنفرد بالوجود الحقيقي فان كل موجود سواه غير مستحق للوجود بذاته وانما استفاد الوجود منه تعالى وقيل الله اسم لمن هو الخالق لهذا العالم والمدبر له وقال الشهيد الله اسم للذات لجريان النعوت عليه وقيل هو اسم للذات مع جملة الصفات الالهية فاذا قلنا الله فمعناه الذات الموصوفة بالصفات الخاصة وهي صفات الكمال ونعوت الجلال قال رحمه الله وهذا المفهوم هو الذي يعبد ويوحد وينزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند

الاحد الواحد قال محمد بن بابويه في التوحيد الاحد معناه انه واحد في ذاته ليس بذي ابعاض ولا اجزاء ولا اعضاء ولا يجوز عليه الاعداد والاختلاف لان اختلاف الاشياء من آيات وحدانيته مما دل به على نفسه ويقال لم يزل الله واحدا ومعنى ثان انه واحد لا نظير له ولا يشاركه في معنى الوحدانية غيره لان كل من كان له نظراء او اشباه لم يكن واحدا في الحقيقة ويقال فلان واحد الناس اي لا نظير له فيما يوصف به والله واحد لا من عدد لانه عز وجل لا يعد في الاجناس ولكنه واحد ليس له نظير وقال بعض الحكماء في الواحد والاحد انما قيل الواحد لانه متوحد والاول لا ثاني معه ثم ابتدع الخلق كلهم محتاجا بعضهم الى بعض والواحد من العدد في الحساب ليس قبله شيء بل هو قبل كل عدد والواحد كيف ما ادرته او جزيته لم يزد عليه شيء ولا ينقص منه شيء تقول واحد في واحد فلم يزد عليه شيء قبله

في شرح الاسماء الالهية

ولم تتغير اللفظ عن الواحد فدل انه لا شيء قبله واذا دل انه لا شيء قبله دل انه محدث الشيء واذا كان هو مفني الشيء
دل انه لا شيء بعده فاذا لم يكن قبله شيء فهو المتوحد بالازل فلذلك قيل واحد احد وفي الاحد خصوصية ليست في الواحد
تقول ليس في الدار واحد يجوز ان واحدا من الدواب او الطير او الوحش او الانس لا يكون في الدار فكان الواحد بعض الناس
وغير الناس واذا قلت ليس في الدار احد فهو مخصوص من الادميين دون سائرهم والاحد ممتنع من الدخول في الضرب
والعدد والتشبيه وفي شيء من الحساب وهو متفرد بالاحدية والواحد منقاد للعدد والقسمة وغيرهما داخل في الحساب
تقول واحد واثنان وثلثة فهذا العدد والقسمة والواحد علة العدد وهو خارج من العدد وليس بعدد وتقول واحد
في اثنين او ثلثة لكل واحد من الاثنين واحد ونصف ومن الثلثة ثلث فهذه القسمة والاحد ممتنع في هذه كلها
لا يقال احد واثنان ولا احد في احد ولا يقال احد بين اثنين والاحد والواحد وغيرهما من هذه الالفاظ كلها
مشتقة من الوحدة **قال ابن فهد** رحمه الله في العدة الواحد الاحد هما اسمان يشملهما نفي الابعاض عنهما والاجزاء
والفرق بينهما من وجوه الاول ان الواحد هو المتفرد بالذات والاحد هو المتفرد بالمعنى الثاني ان الواحد اعم موردا لكونه
يطلق على من يعقل وغيره ولا يطلق الاحد الا على من يعقل الثالث ان الواحد يدخل في الضرب والعدد ويمتنع دخول
الاحد في ذلك **قال الكفعمي** الواحد الاحد هما دالان على معنى الواحدانية وعدم التجزي قيل وهما بمعنى واحد وهو الفرد
الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء وقيل الفرق بينهما من وجوه **الاول** ان الواحد يدخل الحساب ويجوز ان
يجعل له ثانيا لانه لا يستوعب جنسه بخلاف الاحد الا ترى انك لو قلت فلان لا يقاومه واحد من الناس جاز ان
يقاومه اثنان ولو قلت لا يقاومه احد لم يجز ان يقاومه اكثر فهو ابلغ قال الطبرسي قلت لان احدا نفي عام للمذكر والمؤنث
والواحد والجماعة قال سبحانه لستن كاحد من النساء ولم يقل كواحدة لما ذكرناه **الثاني** قال الازهري الفرق بينهما
ان الاحد بني لنفي ما يذكر معه من العدد والواحد اسم مفتتح العدد **الثالث** قال الشهيد الواحد يقتضي نفي الشريك
بالنسبة الى الذات والاحد يقتضي نفي الشريك بالنسبة الى الصفات **الرابع** ان الاحد لا يحتاج الى العدد والواحد اعم موردا كما ذكرناه من كلامه قال في الحاشية قال الطبرسي
رحمه الله في تفسيره ان بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد لان العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين فمعنى
قول الله سبحانه الله احد اي المعبود الذي تاله الخلق عن درك ماهيته والاحاطة بكيفيته ومعنى تاله اي تحير و
اله الرجل اذا تحير في الشيء فلم يحط به علما وقيل ان معنى احد في الاية انه ليس كمثله شيء وقيل واحد في الالهية والقدم
وقيل واحد في صفة ذاته لا يشركه في وجوب صفاته احد وقيل واحد في افعاله لانها كلها احسان لم يفعلها سبحانه
لجر نفع ولا لدفع ضر فاختص بالوحدة من هذا الوجه اذ لا يشركه فيه سواه وقيل واحد في انه لا يستحق العبادة سواه
لانه القادر على اصول النعم من الحيوة والقدرة والشهوة وغير ذلك مما لا يكون النعمة نعمة الا به ولا يقدر على شيء من ذلك
فهو سبحانه احد من هذه الوجوه **الصمد** قال ابن بابويه رح في التوحيد الصمد معناه السيد ومن ذهب الى هذا المعنى
جاز له ان يقول لم يزل صمدا ويقال للسيد المطاع في قومه الذي لا يقضون امرا دونه صمد وقد قال **شعر** علوته بحسام
ثم قلت له ٭ خذها حذيف فانت السيد الصمد ٭ وللصمد معنى ثاني وهو انه المصمود اليه في الحوائج يقال صمدت
صمد هذا الامر اي قصدت قصده ومن ذهب الى هذا المعنى لم يجز له ان يقول لم يزل صمدا لانه قد وصفه عز وجل بصفة
من صفات فعله وهو مصيب ايضا والصمد الذي ليس بجسم لا جوف له الصمد **قال ابن فهد** رح في العدة الصمد هو
السيد الذي يصمد اليه في الامور ويقصد في الحوائج والنوازل واصل الصمد القصد تقول صمدت صمد هذا الامر اي قصدت
قصده وقيل الصمد الذي ليس له جسم ولا جوف الصمد قال الكفعمي رح السيد الذي يصمد اليه في الحوائج اي يقصد

واصل الصمد القصد قال ما كنت احسب ان بيتا ظاهرا لله في اصنام مكة يصمد اي يقصد وقيل هو الباقي بعد فناء الخلق وعن الحسين عليه السلام الصمد الذي انتهى اليه السؤدد والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال والذي لا جوف له والذي لا ياكل ولا يشرب ولا ينام قال وهب بعث اهل البصرة الى الحسين عليه السلام يسئلونه عن الصمد فقال ان الله قد فسره فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لم يخرج منه شيء كثيف كالولد ولا لطيف كالنفس ولا ينبعث منه البدوات كالنوم والغم والرجاء والرغبة والشبع والخوف واضدادها وكذا هو لا يخرج من كثيف كالحيوان والنبات ولا لطيف كالبصر وسائر الالات و قال ابن الحنفية الصمد هو القائم بنفسه الغني عن غيره قال الامام زين العابدين عليه السلام هو الذي لا شريك له ولا يؤده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء وقال زيد بن علي هو الذي اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو الذي ابدع الاشياء امثالا واضدادا وباينها وعن الصادق عليه السلام قال قدم على ابي الباقر عليه السلام وفد من فلسطين بمسائل منها الصمد فقال تفسيره فيه خمسة احرف الالف دليل على انيته وذلك قوله شهد الله انه لا اله الا هو واللام تنبيه على الهيته وهما مدغمان لا يظهران ولا يسمعان بل يكتبان فادغامهما دليل لطفه وانه تعالى لا يقع في وصف لسان ولا يقرع الاذان فاذا فكر العبد في انية الباري تحير ولم يخطر له شيء يتصور مثل لام الصمد لم يقع في حاسة واذا نظر في نفسه لم يرها واذا تفكر في انه خالق الاشياء ظهر له ما خفي كنظره الى اللام المكتوبة والصاد دليل صدقه في كلامه وامره بالصدق لعباده والميم دليل ملكه الذي لا يزول والدال دليل دوامه المتعالي عن الزوال وعن الباقر عليه السلام الصمد السيد المطاع الذي ليس فوقه ناه ولا امر وقيل الصمد المتعالي عن الكون والفساد والصمد الذي لا يوصف بالنظائر وعن الصادق عليه السلام لو وجدت لعلمي حملة لنشرت التوحيد والاسلام والدين والايمان والشرايع من الصمد الاول الاخر قال ابن بابويه ره في التوحيد الاول والاخر معناه انه الاول بغير ابتداء والاخر بغير انتهاء قال ابن فهد ره الاول هو السابق للاشياء الكائن لم يزل قبل وجود الخلق لا شيء قبله الاخر هو الباقي بعد فناء الخلق وليس معنى الاخر ماله الانتهاء كما ليس معنى الاول ماله الابتداء فهو الاول والاخر الاول والاخر قال الكفعمي اي الذي لا شيء قبله الكائن قبل وجود الاشياء بلا ابتداء والباقي بعد فناء الخلق بلا انتهاء كما انه الاول بلا ابتداء وليس معنى الاخر ماله الانتهاء كما ليس معنى الاول ماله الابتداء قال ابن بابويه في التوحيد السميع معناه اذا وجد المسموع كان له سامعا ومعنى ثان انه سميع الدعاء اي مجيب الدعاء واما السامع فانه يتعدى الى مسموع ويوجب وجوده ولا يجوز فيه بهذا المعنى لم يزل والباري عز وجل سميع لذاته قال ابن فهد في العدة السميع بمعنى السامع يسمع السر والنجوى سواء عنده الجهر والخفوت والنطق والسكوت وقد يكون السماع بمعنى القبول والاجابة وهو الذي يقبل التوبة ويسمع الدعاء وقيل السميع العالم بالمسموعات وهي الاصوات والحروف وثبوت ذلك له ظاهر لانه لا يعزب عنه شيء من اصوات خلقه ولانه عالم بكل معلوم فيدخل فيه ذلك السميع قال الكفعمي قال الطبرسي في كتاب مجمع البيان هو من كان على صفة يجب لاجلها ان يدرك المسموعات اذا وجدت وهي ترجع الى كونه تعالى حيا لا افة به والسامع المدرك ويوصف القديم تعالى في الازل بانه سميع ولا يوصف في الازل بانه سامع لانه انما يوصف به اذا وجدت المسموعات قال الشيخ ابو العباس قدس سره في كتابه عدة الداعي السميع بمعنى السامع الذي يسمع السر والنجوى سواء عنده الجهر والخفوت والنطق والسكوت وقد يكون السمع بمعنى القبول والاجابة ومنه قول المصلي سمع الله لمن حمده اي قبل الله حمد من حمده واستجاب له وقيل السميع العالم بالمسموعات وهي الاصوات والحروف البصير قال ابن بابويه في التوحيد البصير معناه اذا كانت المبصرات كان لها مبصرا ولذلك جاز ان يقال لم يزل بصيرا ولم يجز ان يقال لم يزل مبصرا لانه يتعدى الى مبصر ويوجب وجوده المبصرات وفي اللغة مصدر البصير بصر بصرا والله عز وجل بصير لذاته وليس وصفنا له تبارك وتعالى بانه سميع بصير وصفنا بانه عالم بل معناه ما قدمناه من كونه مدركا وهذه الصفة صفة كل حي لا افة به البصير قال ابن فهد ره

في العدة هو المبصر اي العالم بالخفيات وقيل البصير العالم بالمبصرات البصير قال الكفعمي العالم بالخفيات او العالم بالمبصرات
وفي القواعد السميع هو الذي لا يعزب عن ادراكه مسموع خفي او ظهر والبصير الذي لا يعزب عنه ما تحت الثرى ومرجعهما الى العلم
لتعاليه سبحانه عن الحاسة والمعاني القديمة **القدير القاهر** قال ابن بابويه في التوحيد القدير القاهر معناهما ان
الاشياء لا تطيق الامتناع منه ومما يريد الانفاذ فيها وقد قيل ان القادر من يصح منه الفعل اذا لم يكن في حكم الممنوع والقهر
الغلبة والقدرة مصدر قولك قدر قدرة اي ملك فهو قدير قادر مقتدر وقدرته على ما لم يوجد واقتداره على ايجاده هو قهره
وملكه لها وقد قال عز ذكره مالك يوم الدين ويوم الدين لم يوجد بعد ويقال الله عز وجل قاهر لم يزل ومعناه ان الاشياء لا تطيق
الامتناع منه ومما يريد انفاذه فيها ولم يزل مقتدرا عليها ولم تكن موجودة كما يقال مالك يوم الدين ويوم الدين لم يوجد **القدير**
قال ابن فهد في العدة بمعنى القادر وهو من القدرة على الشيء والتمكن منه فلا يطيق الامتناع عن مراده ولا يستطيع الخروج عن اصل الله
والارادة القهار القاهر هو الذي قهر الجبابرة وقهر العباد بالموت ولا يطيق الاشياء الامتناع منه ومما يريد الانفاذ فيها **القدير القادر**
قال الكفعمي بمعنى غير ان القدير مبالغة في القادر وهو الموجد للشيء اختيارا من غير عجز ولا فتور والقدير الذي قدرته
لا يتناهى فهو ابلغ من القادر ولهذا لا يوصف به غير الله والقدرة هي التمكن من ايجاد الشيء وقيل قدرة الانسان هيئة يتمكن
بها من الفعل وقدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء
واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه دليل ان مقدور العبد
مقدور لله لانه شيء وكل شيء مقدور لله قاله البيضاوي في تفسيره وقال الطبرسي في تفسيره الكبير في قوله ان الله على كل شيء
قدير انه عام فهو قادر على الاشياء كلها على ثلاثة اوجه على المعدومات بان يوجدها وعلى الموجودات بان يفنيها وعلى مقدور
غيره بان يقدر عليه ويمنع منه وفي كتاب منتهى السؤل القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ليس القدرة
مشروطة بان يشاء حتى اذا لم يكن يشاء لم يكن قادرا بل هو جلت عظمته قادر مطلقا من غير اعتبار المشية مهما وعد لانه قادر على اقامة القيامة الآن الا انه
لم يشاء اقامتها الآن لما جرى في سابق علمه من تقدير اجلها ووقتها فذلك لا يقدح في القدرة والقادر المطلق الذي يخترع كل موجود اختراعا ينفرد به ويستغني فيه عن معاونة غيره وهو الله

العلي الاعلى قال ابن بابويه في التوحيد معناه القاهر فهو تعالى علي ذو العلو والعلاء والتعالي اي ذو القدرة والقهر والاقتدار
يقال علا الملك علوا ويقال لكل شيء قد علا علا علوا وعلا يعلى علاء والمعلاة كسب الشرف وهي من المعالي وعلو
كل شيء اعلاه برفع العين وخفضها وفلان من علية الناس وهو اسم ومعنى الارتفاع والصعود والهبوط عن الله عز وجل منفي
ومعنى ثان انه علي تعالى عن الاشباه والانداد وعما خاضت فيه وساوس الجهال وترامت اليه فكر اهل الضلال فهو علي متعال عما
يقول الظالمون علوا كبيرا واما الاعلى فمعناه العلي القاهر ويؤيد ذلك قوله عز وجل لموسى عليه السلام لا تخف انك انت الاعلى
اي القاهر وقوله عز وجل في تحريض المؤمنين على القتال ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين وقوله عز وجل
ان فرعون علا في الارض اي غلبهم واستولى عليهم وقال الشاعر في هذا المعنى **شعر** فلما علونا واستوينا عليهم *
تركناهم صرعى لنسر وكاسر * ومعنى ثان انه متعال عن الاشباه والانداد اي منزه كما قال تعالى عما يشركون **العلي** قال ابن فهد
في العدة المتنزه عن صفات المخلوقين تعالى ان يوصف بها وقد يكون بمعنى العالي فوق خلقه بالقدرة عليهم وبمعنى المترفع
بالتعالي عن الاشباه والانداد وعما خاضت فيه وساوس الجهال وترامت اليه فكر الضلال فهو المتعالي عما يقول الظالمون
علوا كبيرا **الاعلى** بمعنى الغالب كقوله تعالى لا تخف انك انت الاعلى وقد يكون بمعنى المتنزه عن الامثال والاضداد
والاشباه والانداد العلي قال الكفعمي الذي لا رتبة فوق رتبته والمنزه عن صفات المخلوقين وقد يكون بمعنى العالي
فوق خلقه بالقدرة عليهم والفرق بين العلي والرفيع ان العلي قد يكون بمعنى الاقتدار وبمعنى علو المكان والرفيع من علو المكان

لا غير لان ذلك لا يوصف به تعالى بل يوصف بانه رفيع القدر والشأن **الاعلى** اى الغالب قوله تعالى وانتم الاعلون اى
الغالبون المنصورون بالحجة والظفر وعلوت قرنى غلبته ومنه ان فرعون علا فى الارض اى غلب وتكبر وطغى وقد يكون
بمعنى المتنزه عن الاشباه والانداد والامثال والاضداد **الباقى** قال ابن بابويه فى التوحيد الباقى معناه الكائن بغير حدث ولا فناء والبقاء ضد
الفناء بقى الشئ بقاء ويقال ما بقيت منهم باقية ولا وقتهم من الله واقية والدائم فى صفاته هو الباقى ايضا الذى لا يبيد ولا يفنى
الباقى ابن فهد فى العدة هو الذى لا يعرض عليه عوارض الزوال وبقاؤه غير متناه ولا محدود وليس صفة بقائه ودوامه كبقاء
الجنة والنار ودوامهما لان بقاءه ازلى ابدى وبقاؤهما ابدى غير ازلى ومعنى الازلى ما لم يزل ومعنى الابدى ما لا يزال والجنة والنار مخلوقتان كانتا بعد ان لم يكونا وهذا
فرق ما بين الابدين الباقى نقل الكفعمى فى الشهيد هو الموجود الواجب وجوده لذاته ازلا وابدا ثم نقل عن ضياء الجواهر وضياء العدة ما نقلنا عن صاحب العدة انفا
البديع قال ابن بابويه فى التوحيد البديع معناه مبدع البدائع ومحدث الاشياء على غير مثال واحتذاء وهو فعيل بمعنى مفعل كقوله
عز وجل عذاب اليم والمعنى مولم ويقول العرب ضرب وجيع والمعنى موجع وقال الشاعر فى هذا المعنى **شعر** امن ريحانة الداعى
السميع يورقنى واصحابى هجوع والمعنى الداعى المسمع والبدع الشئ الذى يكون اولا فى كل امر ومنه قول الله عز وجل قل ما كنت بدعا من الرسل
اى لست باول مرسل والبدعة اسم ما ابتدع من الدين وغيره وقد قال الشاعر فى هذا المعنى **شعرا** وكفاك لم تخلقا للندى
ولم يك بخلهما بدعة فكف عن الخير مقبوضة كما حط عن مائة سبعة واخرى ثلاثة الفها وتسع مائتها شرعة ويقال لقد جئت
بامر بديع اى مبتدع عجيب **البديع** **قال** ابن فهد فى العدة هو الذى فطر الخلق مبتدعا لا على مثال سبق وهو فعيل بمعنى مفعل كاليم
بمعنى مولم والبدع الذى يكون اولا فى كل شئ ومنه قوله ما كنت بدعا من الرسل اى لست باول مرسل **البديع** **قال** الكفعمى هو الذى فطر الخلق
مبتدعا لا على مثال سبق وهو فعيل بمعنى مفعل كاليم بمعنى مولم والبديع يقال على الفاعل والمنفعل والمراد هنا الاول والبدع
الذى يكون اولا فى كل شئ ومنه قوله تعالى ما كنت بدعا من الرسل اى لست باول مرسل **البارى** قال ابن بابويه فى التوحيد البارى
معناه انه البارئ للبرايا اى خالق الخلائق براءهم يبراءهم اى خلقهم يخلقهم والبرية الخليقة واكثر العرب على ترك همزها وهى
فعيلة بمعنى مفعولة وقال بعضهم بل هى ماخوذة من بريت العود ومنهم من يزعم انه من البراء وهو التراب اى خلقهم من التراب
وقالوا لذلك لا يهمز **البارى** **قال** ابن فهد فى العدة اى الخالق ويقال برء الله الخلق اى خلقهم كما يقال بارئ النسم وهو الذى فلق الحبة
وبرء النسمة وبارئ البرايا اى خالق الخلائق والبرية الخليقة **البارى** **قال** الكفعمى الخالق والبرية الخلق وبارئ البرايا اى خالق
الخلائق **الاكرم** قال ابن بابويه فى التوحيد الاكرم معناه الكريم وقد يجئ افعل فى معنى الفعيل مثل قوله عز وجل وهو اهون
عليه اى هين عليه ومثل قوله عز وجل لا يصليها الا الاشقى وقوله وسيجنبها الاتقى يعنى بالاشقى والاتقى الشقى والتقى
وقد قال الشاعر فى هذا المعنى **شعر** ان الذى سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول **الاكرم** **قال** ابن فهد فى العدة
معناه الكريم وقد يجئ افعل بمعنى الفعيل كقوله تعالى وهو اهون عليه اى هين عليه ولا يصليها الا الاشقى وسيجنبها
الاتقى يعنى الشقى والتقى وانشد فى هذا المعنى **شعر** ان الذى سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول **الاكرم** **قال**
الكفعمى معناه الكريم وقد يجئ افعل بمعنى الفعيل كقوله تعالى وهو اهون عليه اى هين ولا يصليها الا الاشقى و
سيجنبها الاتقى يعنى الشقى والتقى قال **شعر** ان الذى سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول اى عزيزة طويلة
الظاهر قال ابن بابويه فى التوحيد معناه انه الظاهر بآياته التى اظهرها من شواهد قدرته وآثار حكمته وبينات
حجته التى عجز الخلق جميعا عن ابداع اصغرها وانشاء ايسرها واحقرها عندهم كما قال الله عز وجل ان الذين يدعون
من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له فليس شئ من خلقه الا وهو شاهد له على وحدانيته من جميع جهاته واعرض
تبارك وتعالى عن وصف ذاته فهو ظاهر بآياته محتجب بذاته ومعنى ثان انه ظاهر غالب قادر على ما يشاء ومنه قوله عز وجل

فاصبحوا ظاهرين اى غالبين لهم الظاهر قال ابن فهد فى العدة بحججه الظاهرة وبراهينه النيرة وبشواهد اعلامه الدالة
على ثبوت ربوبيته وصحة وحدانيته فلا موجود الا وهو يشهد بوجوده ولا مخترع الا وهو يعرب عن توحيده **شعر**
وفى كل شئ له آية تدل على انه واحد ٭ وقد يكون بمعنى الغالب القادر كقوله تعالى فاصبحوا ظاهرين الظاهر الباطن
قال الكفعمى الظاهر بحججه الظاهرة وبراهينه الباهرة الدالة على ربوبيته وثبوت وحدانيته فلا موجود الا وهو
يشهد بوجوده ولا مخترع الا وهو يعرب عن توحيده وفى كل شئ له آية ٭ تدل على انه واحد ٭ وقد يكون الظاهر
بمعنى العالى ومنه قوله صلى الله عليه وآله وانت الظاهر فليس فوقك شئ وقد يكون بمعنى الغالب ومنه قوله تعالى فايدنا
الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين والباطن المحتجب عن ادراك الابصار وتوهم الخواطر والافكار وقد يكون بمعنى الخبير
وبطنت الامر عرفت باطنه وبطانة الرجل وليجته الذى يطلعهم على سره والمعنى انه عالم بسرائر القلوب والمطلع على ما بطن
من الغيوب **الباطن** قال ابن بابويه ره فى التوحيد معناه انه قد بطن عن الاوهام فهو باطن بلا احاطة لا يحيط به محيط
لانه قدم الفكر فخبت عنه وسبق المعلوم فلم يحط به وفات الاوهام ولم تكتنهه وحارت عنه الابصار فلم تدركه فهو
باطن كل باطن ومحتجب كل محتجب بطن بالذات وظهر وعلا بالآيات فهو الباطن بلا حجاب والظاهر بلا اقتراب
ومعنى ثان انه باطن كل شئ اى خبير بصير بما يسرون وبما يعلنون وبكل ما ذرأ وبرأ وبطانة الرجل وليجته من القوم
الذين يداخلهم ويداخلونه فى دخلة امره والمعنى انه عالم بسرائرهم لا انه عز وجل يبطن فى شئ يواريه الباطن **قال**
ابن فهد رحمه الله فى العدة المحتجب عن ادراك الابصار وتلوث الخواطر والافكار فهو الظاهر الخفى الظاهر بالدلائل والاعلام
والخفى بالكنه عن الاوهام احتجب بالذات وظهر بالآيات فهو الباطن بلا حجاب والظاهر بلا اقتراب وقد يكون بمعنى البطون
وهو الخبر وبطانة الرجل وليجته الذين يداخلهم ويداخلونه فى امره والمعنى انه عالم بسرائرهم فهو العالم بسرائر القلوب
والمطلع على ما بطن من الغيوب **الحى** قال ابن بابويه فى التوحيد الحى معناه الفعال المدبر وهو حى لنفسه لا يجوز عليه الموت
والفناء وليس يحتاج الى حيوة بها يحيى **الحى** قال ابن فهد فى العدة هو الفعال المدرك وهو حى بنفسه لا يجوز عليه الموت
والفناء وليس محتاج الى حيوة بها يحيى الحى **قال** الكفعمى هو الذى لم يزل موجودا وبالحيوة موصوفا لم يحدث له الموت بعد الحيوة
ولا العكس وفى لب اللباب للرازى وفى منتهى السئول انه الفعال المدرك حتى ما لا فعل له ولا ادراك فهو ميت واقل درجات الادراك
ان يشعر المدرك نفسه فالحى الكامل هو الذى يندرج جميع المدركات تحت ادراكه حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا عن فعله مفعول
وكل ذلك لله فالحى المطلق هو الله **الحكيم** قال ابن بابويه فى التوحيد معناه انه عالم والحكمة فى اللغة العلم ومنه قوله عز وجل
يؤتى الحكمة من يشاء ومعنى ثان انه محكم وافعاله محكمة متقنة من الفساد وقد حكمته واحكمته لغتان وحكمة اللجام سميت
بذلك لانها تمنعه من الجرى الشديد وهو ما احاطت بحنكه الحكيم قال **ابن فهد** فى العدة هو المحكم لخلق الاشياء ومعنى
الاحكام لخلق الاشياء اتقان التدبير وحسن التصوير والتقدير وقيل الحكيم العالم والحكم فى اللغة العلم لقوله تعالى يؤتى الحكمة
من يشاء والحكيم ايضا الذى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب الحكيم الذى يضع الاشياء مواضعها ولا يعترض عليه فى تقديره
ولا يسخط عليه فى تدبيره الحكيم **قال** الكفعمى هو المحكم خلق الاشياء والاحكام هو اتقان التدبير وحسن التصوير والتقدير
والحكيم ايضا الذى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب الذى يضع الاشياء مواضعها والحكيم العالم والحكمة لغة العلم ومنه يؤتى الحكمة
من يشاء وعن ابن عباس الحكيم الذى كمل فى حكمته والعليم الذى كمل فى علمه **العليم** قال ابن بابويه فى التوحيد العليم
معناه انه عليم لنفسه عالم بالسرائر مطلع على الضمائر لا يخفى عليه خافية ولا يعزب عنه مثقال ذرة علم الاشياء قبل حدوثها وبعد
ما احدثها سرها وعلانيتها ظاهرها وباطنها وفى علمه عز وجل بالاشياء على خلاف علم الخلق دليل على انه تبارك وتعالى بخلاف خلقه فى

في جميع معانيهم والله عالم لذاته والعالم من يصح منه الفعل المحكم المتقن فلا يقال انه يعلم الاشياء بعلم كما لا يثبت معه قديم
غيره بل يقال انه ذات عالمة وهكذا يقال في جميع صفات ذاته **العليم** قال ابن فهد رحمه الله في العدة هو العالم بالسرائر
والخفيات التي لا يدركها علم الخلق لقوله تعالى وهو عليم بذات الصدور فلا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
عالم بتفاصيل المعلومات قبل حدوثها وبعد وجودها **العليم** قال الكفعمي هو العالم بالسرائر والخفيات وتفاصيل المعلومات
قبل حدوثها وبعد وجودها والعليم مبالغة في العلم لان قولنا عالم يفيد ان له معلوما كما ان قولنا سامع يفيد ان
له مسموعا واذا وصفناه بانه عليم افاد بانه متى صح معلوم فهو عالم به كما ان سميعا يفيد انه متى وجد مسموع فلا بد ان يكون
سامعا له قاله الطبرسي فالعلوم كلها من جهته لانه لا تخلو من ان تكون ضرورية فهو الذي فعلها او استدلالية فهو الذي اقام
الحجة عليها فلا علم لاحد الا منه سبحانه **الحليم** قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه حليم عن عصاته لا يعجل عليهم بعقوبته
الحليم قال ابن فهد في العدة هو ذو الصفح والاناة الذي لا يغيره جهل جاهل ولا غضب مغضب ولا عصيان
عاص **الحليم** قال الكفعمي ذو الحلم والصفح الذي يشاهد معصية العصاة ثم لا يسارع الى الانتقام مع غاية قدرته
ولا يستحق الصافح مع العجز اسم الحلم انما الحليم هو الصفوح مع القدرة **الحفيظ** قال ابن بابويه في التوحيد الحافظ هو فعيل
بمعنى فاعل ومعناه انه يحفظ الاشياء ويصرف عنها البلاء ولا يوصف بالحفظ على معنى العلم لانا نوصف بحفظ القرآن والعلوم
على المجاز والمراد بذلك انما اذا علمناه لم يذهب عنا كما اذا كان حفظنا الشيء لم يذهب عنا **الحفيظ** قال ابن فهد رحمه الله في العدة
هو الحافظ يحفظ السموات والارض وما بينهما ويحفظ عبده من المهالك والمعاطب ويقيه مصارع السوء **الحفيظ** قال
الكفعمي هو الحافظ الدائم الوجود والمزيل تضاد العنصريات يحفظها عن الفساد ويحفظ السموات والارض وما بينهما ويحفظ عبده من المهالك والحافظ والحفيظ
بمعنى الرقيب المهيمن وقال البعض ان الحفيظ وضع للمبالغة فتفسيره بالحافظ هضم له **الحق** قال ابن بابويه في التوحيد
معناه المحق ويوصف به توسعا لانه مصدر وهو قوله غياث المستغيثين ومعنى ثان يراد به ان عبادة الله هي الحق وعبادة غيره هي
الباطل ويؤيد ذلك قوله عز وجل ذلك بان الله هو الحق وان ما تدعون من دونه هو الباطل اي يبطل ويذهب فلا يملك لاحد
ثوابا ولا عقابا **الحق** قال ابن فهد في العدة هو المتحقق كونه ووجوده وكل شيء يصح وجوده وكونه فهو حق كما يقال
الجنة حق كائنة والنار حق كائنة **الحق** قال الكفعمي هو المتحقق وجوده وكونه ومنه الحاقة ما الحاقة اي الكائنة
حقا لا شك في كونها وقولهم الجنة حق اي كائنة حقا لا شك وكذلك النار **الحسيب** قال ابن بابويه في التوحيد معناه
انه المحصي لكل شيء العالم به لا يخفى عليه شيء ومعنى ثان انه المحاسب لعباده يحاسبهم باعمالهم ويجازيهم عليها وهو فعيل على معنى
فاعل مثل جليس وجالس ومعنى ثالث انه الكافي والله حسبي وحسبك اي كافينا واحسبني هذا الشيء اي كفاني واحسبته
اي اعطيته حتى قال حسبي ومنه قوله عز وجل جزاء من ربك عطاء حسابا اي كافيا **الحسيب** قال ابن فهد في العدة
هو الكافي يقول حسبك درهم اي كفاك حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين اي هو كافيك والحسيب ايضا بمعنى المحاسب كقوله
تعالى كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا اي محاسبا والحسيب ايضا المحصي والعالم **الحسيب** قال الكفعمي في الكافي هو فعيل بمعنى مفعل كاليم
بمعنى مولم من قولهم احسبني اي اعطاني ما كفاني وحسبك درهم اي كفاك ومنه حسبك الله ومن اتبعك اي هو كافيك والحسيب
المحاسب ايضا ومنه قل كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا اي محاسبا الحسيب ايضا المحصي والعالم **الحميد** قال ابن بابويه في التوحيد
معناه المحمود وهو فعيل في معنى مفعول والحمد نقيض الذم ويقال حمدت فلانا اذا رضيت فعله ونشرته في
الناس **الحميد** قال ابن فهد في العدة هو المحمود الذي استحق الحمد بفعاله اي استحق الحمد في السراء والضراء وفي
الشدة والرخاء **الحميد** قال الكفعمي هو الذي استحق الحمد بفعاله في السراء والضراء والشدة والرخاء **الحفي**

قال ابن بابويه ره في التوحيد معناه العالم ومنه قوله عز وجل يسئلونك كانك حفى عنها اى يسئلونك عن الساعة كانك عالم بوقت مجيئها ومعنى ثان انه اللطيف في الحفاوة مصدر الحفى اللطيف المحتفى بك ببرك وبلطفك الحفى قال ابن فهد في العدة معناه العالم وفي الله تعالى يسئلونك عن الساعة كانك حفى عنها اى عالم بوقت مجيئها وقد يكون الحفى بمعنى اللطيف ومعناه المحتفى ببرك وبلطفك الحفى قال الكفعمي بالحاء المهملة اى العالم ومنه يسئلونك عن الساعة كانك حفى عنها اى عالم بوقت مجيئها وقد يكون الحفى بمعنى اللطيف ومعناه المحتفى بك اى ببرك وبلطفك ومنه انه كان بى حفيا اى بارا معينا الرب قال ابن بابويه في التوحيد المالك وكل من ملك شيئا فهو ربه ومنه قوله عز وجل ارجع الى ربك اى الى سيدك ومليكك وقال قائل يوم حنين لئن يربنى رجل من قريش احب الى من ان يربنى رجل من هوازن يريد يملكنى ويصير لى ربا ومالكا ولا يقال لمخلوق الرب بالالف واللام لان الالف واللام دالتان على العموم وانما يقال للمخلوق رب كذا فيعرف بالاضافة لانه لا يملك غيره فينسب الى ما يملكه والربانيون نسبوا الى التاله والعبادة والرب في معنى الربوبية والربيون الذين صبروا مع الانبياء عليهم السلام الرب قال ابن فهد في العدة المالك وكل من ملك شيئا فهو ربه ومنه قوله تعالى ارجع الى ربك اى سيدك ومليكك وقال قائل يوم حنين لان يربنى رجل من قريش احب الى من ان يربنى رجل من هوازن يريد يملكنى ويصير لى ربا ومالكا ولا يدخل الالف واللام على غير المعبود سبحانه لانهما للعموم وهو المالك لكل شئ وانما يطلق على غيره بالنسبة الى ما يملكه ويضاف اليه والربانيون نسبوا الى التاله والعبادة للرب لانقطاعهم اليه والمامهم بحضرة خدمته والربانيون الصابرون مع الانبياء والملازمون لهم الرب قال الكفعمي هو في الاصل بمعنى التربية وهو تبليغ الشئ الى كماله شيئا فشيئا ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب ثم سمى المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه ولا يطلق على غير الله الا مقيدا كقولنا رب الضيعة ومنه ارجع الى ربك واختلف في اشتقاقه على اربعة اوجه الاول انه مشتق من المالك كما يقال رب الدار اى مالكها ومنه قول بعض العرب لان يربنى رجل من قريش احب الى من ان يربنى رجل من هوازن اى يملكنى ومنه قول النبى ص لرجل ارب غنم انت ام رب ابل فقال من كل قد اتانى الله فاكثر واطيب الثانى انه مشتق من السيد ومنه قوله تعالى اما احدكما فيسقى ربه خمرا اى سيده ومن ذلك قول لبيد واهلكن يوما رب كندة وابنه اى سيد كندة الثالث انه المدبر ومنه قوله تعالى والربانيون وهم العلماء سموا بذلك لقيامهم بتدبير الناس وتعليمهم ومنه ربة البيت لانها تدبره تقول ربيته وربيته بمعنى وفلان يرب صنيعته اذا كان يتمها الرابع انه مشتق من التربية ومنه قوله تعالى وربائبكم سمى ولد الزوجة ربيبة لتربية الزوج لها فهى في معنى مربوبة نحو قتيلة في موضع مقتولة ويجوز ان يسمى ربيبة وان لم يكن في حجره لان العرب تسمى الفاعلين والمفعولين بما يقع بهم ويوقعونه ويقولون هذا قتيل وهذا ذبيح وان لم يقتل او يذبح بعد اذا كان يراد قتله او ذبحه ويقولون هذه ضحية لما اعد فعلى هذا ان قيل بانه تعالى رب لانه سيد او مالك فذلك من صفات ذاته تعالى وان قيل لانه مدبر لخلقه او مربيهم فذلك من صفات افعاله تعالى الرحمن قال ابن بابويه في التوحيد معناه الواسع الرحمة على عباده يعمهم بالرزق والانعام عليهم ويقال هو اسم من اسماء الله تعالى في الكتب لا سمى له فيه ويقال لرجل رحيم القلب ولا يقال رحمن لان الرحمن يقدر على كشف البلوى ولا يقدر الرحيم من خلقه على ذلك وقد جوز قوم ان يقال للرجل رحمان واراد والغاية في الرحمة وهذا خطاء والرحمن هو بجميع العالم والرحيم بالمومنين خاصة الرحمن قال ابن فهد في العدة بجميع خلقه اذ هو ذو الرحمة الشاملة التى وسعت الخلق في ارزاقهم واسباب معاشهم وعمت المؤمن والكافر والصالح والطالح الرحمن الرحيم قال الكفعمي قال الشهيد هما اسمان للمبالغة من رحم كغضبان من غضب وعليم من علم والرحمة لغة رقة القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها وقال المرتضى ليست

ليست الرحمة عبارة عن رقة القلب والشفقة وانما هي عبارة عن الفضل والانعام وضروب الاحسان فعلى هذا يكون
اطلاق لفظ الرحمة عليه تعالى حقيقة وعلى الاول مجازا وقال صاحب العدة ان رقيق القلب من الخلق يقال له رحيم
لكثرة وجود الرحمة منه بسبب الرقة واقلها الدعاء للمرحوم والتوجع له وليست في حقه تعالى كذلك بل معناها ايجاد النعمة
للمرحوم وكشف البلوى عنه فالحد الشامل ان نقول هي التخلص من اقسام الافات وارسال الخيرات الى ارباب الحاجات
قال والرحمن والرحيم مشتقان من الرحمة وهي النعمة ومنه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ويقال للقران رحمة وللغيث
رحمة اى نعمة **وفي** كتاب السرائر الواضحة للكفعمي عفى الله عنه ان الرحمن الرحيم من ابنية المبالغة الا ان فعلان
ابلغ من فعيل ثم هذه المبالغة قد توجد تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية فعلى **الاول** قيل يا رحمن
الدنيا لانه يعم المومن والكافر ورحيم الاخرة لانه يخص الرحمة بالمؤمنين لقوله تعالى وكان بالمومنين رحيما
وعلى **الثاني** قيل يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا لان النعم الاخروية كلها جسام واما النعم الدنيوية فجليلة
وحقيرة وعن الصادق عليه السلام الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة و**قال** المرتضى
الرحمن يشترك فيه اللغة العربية والعبرانية والسريانية والرحيم يختص بالعربية و**قال** الطبرسي وانما قدم الرحمن على
الرحيم لان الرحمان بمنزلة الاسم العلم من حيث لا يوصف به الا الله تعالى ولهذا جمع سبحانه بينهما في قوله قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن فوجب لذلك تقديمه على الرحيم لانه يطلق عليه وعلى غيره **الرحيم** قال ابن بابويه في التوحيد
معناه انه رحيم بالمومنين يخصهم برحمته في عاقبة امرهم كما قال الله عز وجل وكان بالمومنين رحيما والرحمن والرحيم
اسمان مشتقان من الرحمة على وزن ندمان ونديم ومعنى الرحمة النعمة والراحم المنعم كما قال الله تعالى لرسوله
صلى الله عليه واله وسلم وما ارسلناك الا رحمة للعالمين يعني نعمة عليهم ويقال للقران هدى ورحمة وللغيث
رحمة يعني نعمة وليس معنى الرحمة الرقة لان الرقة من الله عز وجل متنفية وانما سمى رقيق القلب من الناس رحيما
لكثرة ما يوجد الرحمة منه ويقال ما اقرب رحم فلان اذا كان ذا مرحمة وبر والمرحمة الرحمة منه ويقال رحمة رحمة
ورحمة قال **ابن فهد** في العدة الرحيم بالمومنين يخصهم برحمته قال الله تعالى وكان بالمومنين رحيما والرحمن والرحيم
اسمان موضوعان للمبالغة ومشتقان من الرحمة وهي النعمة قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين اى نعمة عليهم
وقد يتسمى بالرحيم غيره تعالى ولا يتسمى بالرحمن سواه لان الرحمن هو الذي يقدر على كشف البلوى والرحيم من خلقه قد
لا يقدر على كشفها ويقال للقران رحمة وللغيث رحمة اى نعمة ويقال للرقيق القلب من الخلق رحيم لكثرة وجود
الرحمة منه بسبب الرقة واقلها الدعاء للمرحوم والتوجع له وليست في حقه تعالى بمعنى الرقة بل معناها ايجاد النعمة
للمرحوم وكشف البلوى منه فالحد الشامل ان نقول هي التخلص من اقسام الافات وايصال الخيرات الى ارباب الحاجات
والفاقات **الذاري** قال ابن بابويه في التوحيد معناه الخالق يقال ذرأ الله الخلق وبرأهم اى خلقهم وقد قيل
ان الذرية منه اشتق اسمها كانهم ذهبوا الى انها خلق الله عز وجل وخلقها من الرجل واكثر العرب على ترك همزها
وانما تركوا الهمزة في هذا المذهب لكثرة ترددها في افواههم كما تركوا همزة البرية وهمزة برئ واشباه ذلك ومنهم من
يزعم انها من ذروت او ذررت معناه يريد انه قد كثرهم وبثهم في الارض بثا كما قال الله عز وجل وبث منهما رجالا
كثيرا ونساء **الذاري** **قال** ابن فهد في العدة الخالق والله ذرأ الخلق وبرأهم اى خلقهم واكثرهم على ترك الهمزة الذاري
قال الكفعمي الخالق والله ذرأ الخلق وبرأهم واكثر اللغويين على ترك الهمزة وقوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا اى خلقنا
الرازق قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه عز وجل يرزق عباده برهم وفاجرهم رزقا بفتح الراء رواية من العرب

ولو اراد المصدر لقال ورزقا بكسر الراء ويقال ارتزق الجند رزقة واحدة اى اخذ وامرة واحدة الرازق قال
ابن فهد في العدة هو المتكفل بالرزق والقائم على كل نفس بما يقيمها من قوتها وسع الخلق كلهم رزقه فلم يخص
بذلك مومنا دون كافر ولا برا دون فاجر الرزاق والرازق قال الكفعمي بمعنى غيران في الرزاق المبالغة وهو خالق
الارزاق والمرتزقة والمتكفل بايصالها الى كل نفس الرقيب قال ابن بابويه في التوحيد معناه الحافظ وهو
فعيل بمعنى فاعل ورقيب القوم حارسهم الرقيب قال ابن فهد في العدة الحافظ الذى لا يغيب عنه شيء ومنه
قوله سبحانه ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد الرقيب قال الكفعمي الحافظ الذى لا يغيب عنه شيء
وفي القواعد هو الحفيظ العليم الرؤف قال ابن بابويه في التوحيد معناه الرحيم والرافة الرحمة الرؤف قال
ابن فهد في العدة هو الرحيم العاطف برافته على عباده وقيل الرافة ابلغ من الرحمة ويقال الرافة اخص من الرحمة والرحمة
اعم الرؤف قال الكفعمي هو الرحيم العاطف برحمته على عباده وقيل الرافة ابلغ الرحمة وارقها وقيل الرافة
اخص والرحمة اعم الرائي قال ابن بابويه في التوحيد معناه العالم والرؤية العلم ومعنى ثان انه المبصر ومعنى
الرؤية الابصار ويجوز في معنى العلم لم يزل رائيا ولا يجوز ذلك في معنى الابصار الرائي قال ابن فهد في العدة معناه العالم
والرؤية العلم ومنه قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك بعاد اراد الم تعلم وقد يكون الرائي بمعنى المبصر والرؤية الابصار الرائي
قال الكفعمي العالم والرؤية العلم ومنه الم تر كيف فعل ربك اى الم تعلم والرؤية بالعين تتعدى الى مفعول واحد وبمعنى
العلم الى مفعولين تقول رايت زيدا عالما والاسم من الرؤية الرؤيا وقوله ارنا مناسكنا اى علمنا وقوله اعنده علم الغيب فهو يرى اى يعلم
وقوله تعالى ولو نشاء لاريناكهم اى لعرفناكهم السلام قال ابن بابويه في التوحيد معناه المسلم وهو توسع لان السلام مصدر
والمراد به ان السلامة تنال من قبله والسلام والسلامة مثل الرضاع والرضاعة واللذاذ واللذاذة ومعنى ثان انه يوصف بهذه الصفة
لسلامته مما يلحق الخلق من العيب والنقص والزوال والانتقال والفناء والموت وقوله عز وجل لهم دار السلام عند ربهم
فالسلام هو الله عز وجل وداره الجنة ويجوز ان يكون سماها سلاما لان الصائر اليها يسلم فيها من كل ما يكون في
الدنيا من مرض ووصب وموت وهرم واشباه ذلك فهي دار السلامة من الآفات والعاهات وقوله عز وجل فسلام لك من اصحاب
اليمين يقول فسلامة لك منهم اى يخبرك عنهم سلامة والسلامة في اللغة الصواب والسداد ايضا ومنه قوله عز وجل واذا
خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما اى سدادا وصوابا ويقال سمى الصواب من القول سلاما لانه يسلم من العيب والاثم
السلام قال ابن فهد في العدة معناه ذو السلام والسلام في صفته تعالى هو الذى سلم من كل عيب وبرئ من كل آفة
ونقص وقيل معناه المسلم لان السلامة تنال من قبله والسلام والسلامة مثل الرضاع والرضاعة وقوله تعالى لهم دار السلام
يجوز ان تكون مضافة اليه ويجوز ان يكون قد سمى الجنة سلاما لان الصائر اليها يسلم فيها من آفات الدنيا فهي دار السلامة
السلام قال الكفعمي معناه ذو السلامة اى سلم في ذاته عن كل عيب وفي صفاته عن كل نقص وآفة تلحق المخلوقين
والسلام مصدر وصف به تعالى للمبالغة وقيل معناه المسلم لان السلامة تنال من قبله وقوله تعالى لهم دار السلام يجوز ان
تكون مضافة اليه تعالى ويجوز ان يكون تعالى قد سمى الجنة سلاما لان الصائر اليها يسلم من كل آفة المؤمن قال ابن بابويه
في التوحيد معناه المصدق والايمان التصديق في اللغة يدلك على ذلك قوله عز وجل حكاية عن اخوة يوسف
عليه السلام وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين والعبد مومن مصدق بتوحيد الله وآياته والله مومن لما وعده ومحققه
ومعنى ثان انه محقق حقق وحدانيته باياته عند خلقه وعرفهم حقيقته لما ابدى من علاماته وابان من بيناته وعجائب
تدبيره ولطائف تقديره ومعنى ثالث انه امنهم من الظلم والجور وقال الصادق عليه السلام سمى البارى عز وجل مومنا

لانه یومن من عذابه من اطاعه وسمی العبد مومنا لانه یومن علی الله فیجیر الله امانه وقال علیه السلام المومن من امن جاره بوائقه وقال علیه السلام المومن الذی یأتمنه المسلمون علی اموالهم ودمائهم وانفسهم المومن قال ابن فهد فی العدة اصل الایمان فی اللغة التصدیق فالمومن من المصدق ای یصدق وعده ویصدق ظنون عباده المومنین ولا یخیب امالهم وقد یکون بمعنی انه امنهم من الظلم والجور وعن الصادق علیه السلام سمی الباری عز وجل مومنا لانه یومن من عذابه من اطاعه وسمی العبد مومنا لانه یومن علی الله فیجیر الله امانه المومن قال الکفعمی المصدق والایمان فی اللغة التصدیق ویحتمل ذلک وجهین الاول انه یصدق عباده وعده ویفی لهم بما ضمنه لهم الثانی انه یصدق ظنون عباده المومنین ولا یخیب امالهم قاله البادرائی وعن الصادق علیه السلام سمی سبحانه مومنا لانه یومن عذابه من اطاعه وفی الصحاح الله مومن لانه امن عباده ظلمه المهیمن قال ابن بابویه فی التوحید معناه الشاهد ومنه قوله عز وجل ومهیمنا علیه ای شاهدا علیه وهو معونتان اسم مبنی من الامین والامین اسم من اسماء الله عز وجل کما بنی المبیطر من البیطر والبیطار وکان الاصل فیه مؤیمنا فقلبت الهمزة هاء کما قلبت همزة ارقت وایهات فقیل هرقت وهیهات وامین اسم من اسماء الله تعالی ومن طول الالف اراد یا امین فاخرجه مخرج قوله ارید علی معنی یا زید ویقال المهیمن من اسماء الله عز وجل فی الکتب المهیمن قال ابن فهد فی العدة هو الشهید ومنه قوله تعالی مصدقا لما بین یدیه ومهیمنا علیه فالله المهیمن ای الشاهد علی خلقه بما یکون منهم من قول وفعل اذ لا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء وقیل المهیمن الامین وقیل الرقیب علی الشیء والحافظ له وقیل انه اسم من اسماء الله عز وجل فی الکتب المهیمن قال الکفعمی هو القائم علی خلقه باعمالهم وارزاقهم واجالهم قاله الشهید والعزیزی ثم نقل الکفعمی عن صاحب العین والجوهری ما نقلنا انفا من العدة ثم قال وقیل هو الرقیب علی الشیء والحافظ له وقیل هو الامین العزیز قال ابن بابویه فی التوحید معناه انه لا یعجزه شیء ولا یمتنع علیه شیء اراده فهو قاهر للاشیاء غالب غیر مغلوب وقد یقال فی مثل من عز بز ای من غلب سلب وقوله عز وجل حکایة عن الخصمین وعزنی فی الخطاب ای غلبنی فی مجاوبته الکلام ومعنی ثان انه الملک ویقال للملک عزیز کما قال اخوة یوسف لیوسف علیه السلام یا ایها العزیز والمراد به یا ایها الملک العزیز قال ابن فهد فی العدة هو المنیع الذی لا یغلب وهو ایضا الذی لا یعادله شیء وانه لا مثل له ولا نظیر له ویقال من عز بز ای من غلب سلب وفی قوله حکایة عن الخصم وعزنی فی الخطاب ای غلبنی فی مجاوبته الکلام وقد یقال للملک کما قال اخوة یوسف یا ایها العزیز ای یا ایها الملک العزیز قال الکفعمی هو القاهر المنیع الذی لا یغلب ومنه قوله تعالی وعزنی فی الخطاب ای غلبنی فی محاورة الکلام وقولهم من عز بز ای من غلب سلب والعزیز ایضا الذی لا یعادله شیء والذی لا مثل له ولا نظیر الجبار قال ابن بابویه فی التوحید معناه القاهر الذی لا ینال وله التجبر والجبروت ای التعظم والعظمة ویقال للنخلة التی لا تنال جبارة والجبار من یجبر انسانا علی ما یکرهه قهرا تقول جبرته علی امر کذا وکذا وقال الصادق علیه السلام لا جبر ولا تفویض بل امر بین امرین عنی بذلک ان الله تبارک وتعالی لم یجبر عباده علی المعاصی ولم یفوض الیهم امر الدین حتی یقولوا بارائهم ومقاییسهم فانه عز وجل قد حد ووظف وشرع وفرض وسن واکمل لهم الدین فلا تفویض مع التحدید والتوظیف والشرع والفرض والسنة واکمال الدین الجبار قال ابن فهد فی العدة هو الذی جبر مفاقر الخلق وکسرهم وکفاهم اسباب المعاش والرزق وقیل الجبار العالی فوق خلقه القامع لکل جبار وقیل الجبار القاهر الذی لا ینال یقال للنخلة التی لا تنال جبارة والجبار من یجبر انسانا علی ما تلزمه قهرا علی امر من الامور وقال الصادق علیه السلام لا جبر ولا تفویض ولکن امر بین امرین عنی بذلک ان الله لم یجبر عباده علی المعاصی ولم یفوض الیهم امر الدین حتی یقولوا فیه بارائهم ومقاییسهم

فانه عز وجل قد حلل ووصف وشرع وفرض وسن واكمل لهما الدين فلا تفويض مع التحديد والتوصيف الجبار
قال الكفعمي القهار او المتكبر او المتسلط او الذي جبر مفاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق او الذي تنفذ مشيته على
سبيل الاجبار في كل احد ولا تنفذ فيه مشية احد وقيل الجبار العالي فوق خلقه ويقال للنخل الذي طال وفات اليد جبار
المتكبر قال ابن بابويه في التوحيد معناه ماخوذ من الكبرياء وهو اسم التكبر والتعظم المتكبر قال ابن فهد في
العدة هو المتعالي عن صفات الخلق ويقال المتكبر على عتاة خلقه اذا نازعوه العظمة وهو ماخوذ من الكبرياء وهو اسم
التكبر والتعظم المتكبر قال الكفعمي ذو الكبرياء وهو الملك او ما يرى الملك حقيرا بالنسبة الى عظمته او المتعالي عن
صفات الخلق او المتكبر على عتاة خلقه وهو ماخوذ من الكبرياء وهو اسم التكبر والتعظم
فالمتكبر هو المستحق لصفات التكبير والتعظيم السيد قال ابن بابويه رحمه الله في التوحيد
معناه الملك ويقال لملك القوم وعظيمهم سيد وقد سادهم يسودهم وقيل لقيس بن عاصم بم سدت
قومك قال ببذل الندى وكف الاذى ونصر المولى وقال النبي صلى الله عليه واله علي سيد
العرب فقالت عايشه يا رسول الله صلى الله عليه واله الست سيد العرب فقال انا
سيد ولد ادم وعلي سيد العرب فقالت يا رسول الله وما السيد قال من افترضت طاعته كما افترضت طاعتي وقد اخرجت
هذا الحديث مسندا في كتاب معاني الاخبار فعلى هذا الحديث السيد هو الملك الواجب الطاعة السيد قال ابن فهد
في العدة معناه الملك ويقال لملك القوم وعظيمهم سيد وقد سادهم وقيل لقيس بن عاصم بم سدت قومك قال ببذل الندى
وكف الاذى ونصر المولى وقال النبي صلى الله عليه واله علي سيد العرب فقالت عايشة وما السيد فقال من افترضت طاعته
كما افترضت طاعتي فعلى هذا الحديث السيد هو الملك الواجب الطاعة السيد قال الكفعمي الملك وسيد القوم ملكهم و
عظيمهم وقال النبي صلى الله عليه واله علي سيد العرب فقالت عايشه او لست سيد العرب فقال صلى الله عليه واله انا سيد
ولد ادم وعلي سيد العرب فقالت وما السيد فقال هو من افترضت طاعته كما افترضت طاعتي فعلى هذا الحديث السيد هو
الملك الواجب الطاعة قاله صاحب العدة قال الشهيد في قواعده منع بعضهم من تسمية الله تعالى السيد قلت وهذا المنع ليس بشيء
اما اولا فلما ذكرناه من الحديث الذي ذكره صاحب العدة وقد اثبته في اسماء الحسنى في عبارته واما ثانيا فلانه جاء في الدعاء كثيرا
وورد ايضا في بعض الاحاديث يا السيد الكريم واما ثالثا فلان هذا الاسم لا يوهم نقصا فيجوز اطلاقه على الله تعالى اجماعا
السبوح قال ابن بابويه في التوحيد هو حرف مبني على فعول وليس في كلام العرب فعول الا سبوح قدوس ومعناهما واحد
وسبحان الله تنزيها له عن كل ما لا ينبغي ان يوصف به ونصبه لانه في موضع فعل على معنى تسبيحا لله يريد سبحت تسبيحا لله ويجوز ان يكون
نصبا على الظرف ومعناه نسبح الله وسبحوا الله السبوح قال ابن فهد في العدة هو المنزه عن كل ما لا ينبغي ان يوصف به وهو
حرف مبني على فعول وليس في كلام العرب فعول بضم الفاء الا سبوح وقدوس ومعناهما واحد السبوح قال الكفعمي
منزه عن كل سوء وسبح الله نزهه وقوله سبحانك اي انزهك من كل سوء قال الطبرسي في مغربه قولهم سبحانك اللهم
وبحمدك معناه سبحتك بجميع الائك وبحمدك سبحتك وسميت الصلوة تسبيحا لان التسبيح تعظيم الله وتنزيهه من كل سوء
وقال تعالى وسبح بحمد ربك بالعشي والابكار اي وصل وقوله تعالى فلولا انه كان من المسبحين اي من المصلين وقال الجوهري سبوح
من صفات الله تعالى وكل اسم على فعول مفتوح الاول الا السبوح قدوس ذروح وسبحان ربنا بضم الباء وكذا تحقيق الشهيد قال ابن بابويه
في التوحيد معناه الشاهد بكل مكان صانعا ومدبرا على ان المكان مكان لصنعه وتدبيره الا على ان المكان مكان له لانه عز وجل كان ولا مكان الشهيد قال ابن فهد في العدة بانه
لا يغيب عنه شيء يقال شاهد وشهيد وعالم وعليم اي كانه الحاضر الشاهد الذي لا يعزب عنه شيء ويكون الشهيد بمعنى العليم كقوله تعالى شهد الله

لا اله الا هو والملئكة معناها اى علم الله الشهيد قال الكفعمى الذى لا يغيب عنه شئ وقد يكون الشهيد بمعنى العليم
ومنه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة اى علم الله الصادق قال ابن بابويه فى التوحيد معناه انه صادق فى وعده ولا يبخس
ثواب من يفى بعهده الصادق قال ابن فهد فى العدة معناه الذى يصدق فى وعده ولا يبخس ثواب من يفى بعهده الصادق
قال الكفعمى الذى يصدق فى وعده ولا يبخس ثواب من يفى بعهده والصدق خلاف الكذب وفى قوله تعالى مبوأ صدق اى
منزلا صالحا وكلما نسب الى الخير والصلاح اضيف الى الصدق وقيل رجل صدق ودابة صدق الصانع قال ابن بابويه
فى التوحيد معناه انه صانع كل مصنوع اى خالق كل مخلوق ومبدع جميع البدايع وكل ذلك دال على انه لا يشبه شيئا
من خلقه لانا لم نجد فيما شاهدنا فعلا يشبه فاعله لانهم اجسام وافعالهم غير اجسام والله تعالى لا يشبه افعاله وافعاله لحم ودم و
عظم وشعر وعصب وعروق واعضاء وجوارح واجزاء ونور وظلمة وارض وسماء وحجر وشجر وغير ذلك من صنوف الخلق وكل
ذلك فعله وصنعه عز وجل وجميع ذلك دليل على وحدانيته شاهد على انفراده وعلى انه بخلاف خلقه وانه لا شريك
له وقال بعض الحكماء فى هذا المعنى وهو يصف النرجس عيون فى جفون فى فنون ٭ بدت فاجاد صنعتها المليك ٭ بابصار
التغنج طامحات ٭ كان حداقها ذهب سبيك ٭ على غصن الزمرد مخبرات ٭ بان الله ليس له شريك الصانع قال ابن فهد
فى العدة الصانع المطلق هو الصانع لكل مصنوع اى خالق كل مخلوق ومبدع جميع البدائع وفى هذا دلالة على انه
لا يشبهه شئ لانا لم نجد فيما شاهدنا فعلا يتشبه فاعله البتة وكل موجود سواه فهو فعله وصنعه وجميع ذلك دليل
على وحدانيته شاهد على انفراده وعلى انه بخلاف خلقه وانه لا شريك له وقال بعض الحكماء فى هذا المعنى يصف النرجس
شعر عيون فى جفون فى فنون ٭ بدت واجاد صنعتها المليك ٭ بابصار التغنج طامحات ٭ كان حداقها ذهب سبيك ٭
على قصب الزمرد مخبرات ٭ بان الله ليس له شريك ٭ الصانع قال الكفعمى فاعل الصنعة والله تعالى صانع كل مصنوع
وخالق كل مخلوق فكل موجود سواه فهو فعله وفى الحديث انه صلى الله عليه وآله اصطنع خاتما من ذهب اى امر
ان يصنع كما تقول اكتب اى سال ان يكتب له وامرأة صناع اليدين اى حاذقة ماهرة بعمل اليدين بخلاف الخرقاء وامرأتان صناعتان ونسوة صنع ورجل صنع اليدين
وصنع اليدين بفتحتين اى حاذق والصنعة والصناعة حرفة الصانع وذكر الشيخ سراج الدين المقداد فى لوامعه الفرق بين الصانع والخالق والبارئ
هو الموجد للشئ المخرج له من العدم الى الوجود والخالق هو المقدر للاشياء على مقتضى حكمته سواء خرجت الى الوجود او لا والبارئ هو الموجد لها من غير تفاوت وتميز
لها بعضها عن بعض بالصور والاشكال وقد مر فى شرح اسم المصور ما يليق بهذا النمط ويدخل فى هذا السقط فليطلب فيما فرط الطاهر قال ابن بابويه فى
التوحيد معناه انه متنزه عن الاشباه والانداد والاضداد والامثال والحدود والزوال والانتقال ومعانى الخلق من الطول والعرض و
الاقطار والثقل والخفة والرقة والغلظ والدخول والخروج والملازقة والمباينة والرائحة والطعم واللون والمجسة
والخشونة واللين والحرارة والبرودة والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتمكن فى مكان دون مكان لان
جميع ذلك محدث مخلوق وعاجز ضعيف من جميع الجهات دليل على محدث احدثه وصانع صنعه قادر قوى طاهر
عن معانيها لا يشبه شئ منها لانها دلت من جميع جهاتها على صانع صنعها ومحدث احدثها واوجبت على جميع ما غاب
عنها من اشباهها وامثالها ان تكون دالة على صنع صانعها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الطاهر قال ابن فهد فى
العدة معناه المتنزه عن الاشباه والانداد والامثال والاضداد والصاحبة والاولاد والحدث والزوال والسكون
والانتقال والطول والعرض والدقة والغلظ والحرارة والبرودة وبالجملة هو طاهر عن معانى المخلوقات متعال عن صفات
الممكنات متقدس عن نعوت المحدثات فتعالى وتكرم وتقدس وتعظم ان يحيط به علم او يتخيله وهم الطاهر قال
الكفعمى المنزه عن الاشباه والاضداد والامثال والانداد عن صفات المخلوقات ونعوت الممكنات من الحدوث والزوال و

والسكون والانتقال وغير ذلك والمطهر المتنزه عما لا يجمل ومنه انهم اناس يتطهرون اى يتنزهون عن ادبار الرجال والنساء
العدل قال ابن بابويه فى التوحيد معناه الحكم بالعدل والحق وسمّى به توسعاً لانه مصدر والمراد
به العادل والعدل من الناس المرضى قوله وفعله وحكمه العدل **قال** ابن فهد فى العدة هو الذى
لا يميل به الهوى فيجور فى الحكم والعدل من الناس والمرضى قوله وفعله وحكمه العدل **قال** الكفعمى اى
ذو العدل وهو مصدر اقيم مقام الاصل ووصف به سبحانه للمبالغة لكثرة عدله والعدل هو الذى لا يحيف فى
الحكم والعدل يستوى فيه المذكر والمؤنث والجمع والواحد **العفو** قال ابن بابويه فى التوحيد العفو اسم مشتق
من العفو على وزن فعول والعفو المحو يقال عفى الشئ اذا امحى وذهب ودرس وعفوته انا اذا محوته ومنه قوله عز وجل
عفا الله عنك اى محى الله عنك اذنك لهم **العفو** قال ابن فهد فى العدة هو الماحى للذنوب الموبقات ومبدلها
باضعافها من الحسنات والعفو فعول من العفو وهو الصفح عن الذنب وترك مجازاة المسئ وقيل هو ماخوذ من عفت الريح
الاثر اذا درسته ومحته **العفو** **قال** الكفعمى هو المحاء للذنوب وهو فعول من العفو وهو الصفح عن الذنب وترك مجازاة
المسئ وقيل هو ماخوذ من عفت الريح الاثر اذا درسته ومحته **الغفور** قال ابن بابويه فى التوحيد اسم مشتق
من المغفرة وهو الغافر الغفار واصله فى اللغة التغطية والستر تقول غفرت الشئ اذا غطيته ويقال هذا اغفر من
هذا اى استر وغفر الصوف والخز ما علا فوق الثوب منهما كالزئبر سمى غفراً لانه ستر الثوب ويقال لجنة الراس مغفر لانها
تستر الراس والغفور الساتر لعبده برحمته **الغفور** **قال** ابن فهد فى العدة هو الذى يكثر المغفرة ويكون معناه منصرفاً الى
مغفرة الذنوب فى الآخرة والتجاوز عن العقوبة واشتقاقه من الغفر وهو الستر والتغطية ومنه سمى المغفر لستره الراس والغفور ابلغ
فى العفو اعظم من المبالغة فى الغفور لان ستر الشئ قد يحصل مع بقاء اصله بخلاف المحو فانه ازالة له راساً وقلع لاثره
جملة **الغفور** **قال** الكفعمى الذى تكثر منه المغفرة اى يغفر الذنوب ويتجاوز عن العقوبة واشتقاقه من الغفر وهو الستر
والتغطية وسمى المغفر به لستر الراس وفى العفو مبالغة اعظم من الغفور لان ستر الشئ قد يحصل مع بقاء اصله بخلاف
المحو فانه ازالة له جملة وراساً ويقال ما فيهم غفيرة اى لا يغفرون ذنباً لاحد **الغنى** قال ابن بابويه فى التوحيد معناه ان
الغنى بنفسه عن غيره وعن الاستعانة بالآلات والادوات وغيرها والاشياء كلها ما سوى الله عز وجل متشابهة فى الضعف
والحاجة لا يقوم بعضها الا ببعض ولا يستغنى بعضها عن بعض **الغنى** **قال** ابن فهد فى العدة هو المستغنى عن الخلق بذاته ولا تعرض له
الحاجات فيكمل له وقد زيه عن الآلات والادوات وكل ما سواه محتاج ولو فى وجوده فهو الغنى المطلق **الغنى** **قال** الكفعمى
هو الذى استغنى عن الخلق وهم اليه محتاجون فلا تعلق له بغيره لا فى ذاته ولا فى شئ من صفاته بل يكون منزهاً عن العلاقة عن الغير
فمن تعلقت ذاته او صفته بامر خارج عن ذاته يتوقف فى وجوده او كماله عليه فهو محتاج الى ذلك الامر ولا يتصور الغنى الا فى الله تعالى
جل جلاله **الغياث** قال ابن بابويه فى التوحيد معناه المغيث سمى به توسعاً لانه مصدر **الغياث** قال ابن فهد فى العدة معناه
المغيث سمى بالمصدر توسعاً لكثرة اغاثة الملهوفين واجابة دعاء المضطرين **الغياث** **قال** الكفعمى معناه المغيث سمى باسم
المصدر توسعاً ومبالغة لكثرة اغاثة الملهوفين واجابة دعوة المضطرين **الفاطر** قال ابن بابويه فى التوحيد معناه الخالق
فطر الخلق اى خلقهم وابتدا صنعة الاشياء وابتدعها فهو فاطرها اى خالقها ومبدعها **الفاطر** **قال** ابن فهد فى
العدة الذى فطر الخلق اى خلقهم وابتدا صنعة الاشياء وابتدعها فهو فاطرها اى خالقها ومبدعها **الفاطر** **قال**
الكفعمى المبتدع لانه فطر الخلق اى ابتدعهم وخلقهم من الفطر وهو الشق ومنه اذا السماء انفطرت اى انشقت وقوله تكاد
السموات يتفطرن اى يتشققن كانه سبحانه شق العدم باخراجنا منه وقوله تعالى فاطر السموات اى مبتدى خلقهما

ابن عباس ما كنت ادرى فاطر السموات حتى احتكم الى اعرابيان فى بئر فقال احدهما انا فطرتها اى ابتدأتها وقوله الا الذى فطرنى اى خلقنى والانفطار والانصداع والانشقاق نظائر الفرد قال السيد بالربوبية فى التوحيد معناه انه المتفرد بالربوبية والامر دون خلقه ومعنى ثان انه موجود وحده لا موجود معه الفرد قال ابن فهد فى العدة معناه المتفرد بربوبيته و بالامر دون خلقه ثم انه موجود وحده لا موجود معه الفرد الوتر قال الكفعمى هما بمعنى وهو المنفرد بالربوبية بالامر دون خلقه والوتر بالكسر الفرد وبالفتح الدخل والحجازيون عكسوا وتميم كسروا ادوا والوتر وذا الذحل وفى الحديث ان الله تعالى وتر يحب الوتر فاوتروا وقوله والشفع والوتر فيه اقوال الاول قال الحسن هى الزوج والفرد من العدد وهو تذكير بالحساب لعظم نفعه وما يضبط به من المقادير الثانى قال ابن زيد والجبائى هو كلما خلق الله لان جميع الاشياء اما زوج واما فرد الثالث قال جماعة من علماء التفسير الشفع هو الخلق لكونه كله ازواجا كما قال سبحانه وتعالى وخلقناكم ازواجا كالكفر والايمان والشقاوة والسعادة والهدى والضلالة والليل والنهار والسماء والارض والبر والبحر والشمس والقمر والجن والانس والوتر هو الله وحده وفى الحديث الخدرى عن النبى صلى الله عليه وآله هكذا الرابع ان الشفع صفات الخلق لتبدلها باضدادها كالقدرة بالعجز ونحو ذلك والوتر صفات الله تعالى سبحانه لتفرده بصفاته دون خلقه فهو عزيز بلا ذل وغنى بلا فقر وعليم بلا جهل وقوة بلا ضعف وحيوة بلا موت ونحو ذلك الخامس ان الشفع والوتر الصلوة فمنها شفع ومنها وتر وهو فى حديث ابن حصين عن النبى صلى الله عليه وآله السادس ان الشفع النحر لانه عاشر ايام الليالى العشرة المذكورة من قبل فى قوله وليال عشر والوتر يوم عرفة لانه تاسع ايامها وقد روى مثل هذا الحديث ايضا فى حديث جابر عن النبى صلى الله عليه وآله قال لان يوم النحر شفع بيوم نفر وانفرد عرفة بالموقف السابع ان الشفع شفع الليالى العشرة المذكورة وهى عشر ذى الحجة وقيل العشر الاخير من شهر رمضان وقيل هى العشرة التى اتم الله بها الليالى موسى عليه السلام والوتر وترها والثامن ان الشفع يوم التروية والوتر يوم عرفة وروى ذلك عن الباقر بن على عليهما السلام التاسع ان الوتر آدم شفع بحوا العاشر ان الشفع والوتر فى قوله تعالى فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه فالوتر من تاخر الى اليوم الثالث الحادى عشر ان الشفع على وفاطمة عليهما السلام والوتر محمد صلى الله عليه وآله الثانى عشر ان الشفع الصفا والمروة والوتر البيت الحرام الثالث عشر ان الشفع آدم وحوا والوتر هو الله سبحانه وتعالى الرابع عشر ان الشفع الركعتان من صلوة المغرب والوتر الركعة الثالثة الخامس عشر ان الشفع درجات الجنان لانها كلها شفع والوتر دركات النار لانها كلها سبع وهى وتر كانه سبحانه اقسم بالجنة والنار السادس عشر ان الشفع هو الله تعالى والوتر ايضا لقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الاية السابع عشر ان الشفع مسجد مكة والمدينة والوتر مسجد بيت المقدس الثامن عشر ان الشفع القران فى الحج والتمتع فيه والوتر الافراد التاسع عشر ان الشفع الفرائض والوتر السنن العشرون ان الشفع الافعال والوتر النية وهو الاخلاص الحادى والعشرون ان الشفع العبادة التى تتكرر كالصلوة والصوم والزكوة والوتر العبادة التى لا تتكرر كالحج الثانى والعشرون ان الشفع الجسد والروح اذا كانا معا والوتر الروح بلا جسد فكانه سبحانه اقسم بهما فى حالتى الاجتماع والافتراق الثالث والعشرون ان الشفع الليالى والايام والوتر الذى لا ليل بعده وهو يوم القيامة فهذه ثلثة وعشرون قولا ذكر الامام الطبرسى رحمه الله فى تفسيره الكبير منها اثنى عشر قولا والاقوال الباقية اخذناها من تفسير الثعلبى

وغيره **الفتاح** قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه الحاكم ومنه قوله عز وجل وانت خير الفاتحين وقوله عز وجل وهو
الفتاح العليم الفتاح **قال** ابن فهد في العدة الحاكم بين عباده يقال فتح الحاكم بين الخصمين اذا قضى بينهما ومنه قوله تعالى
ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اي احكم بيننا ومعنى الفتاح ايضا الذي يفتح ابواب الرزق والرحمة لعباده **الفتاح**
قال الكفعمي الحاكم بين عباده وفتح الحاكم بين الخصمين اذا قضى بينهما ومنه ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي احكم وهو ايضا الذي يفتح ابواب
الرزق والرحمة لعباده وهو الذي بعنايته يفتح كل منغلق **الفالق** قال ابن بابويه في التوحيد اسم مشتق من الفلق ومعناه في اصل اللغة الشق يقال سمعت هذا
من فلق فيه وفلق الفستقة فانفلقت وخلق الله تبارك وتعالى كل شيء فانفلق عن جميع ما خلق فلق الارحام فانفلقت عن الحيوان وفلق
الحب والنوى فانفلقا عن النبات وفلق الارض فانفلقت عن كل ما اخرج منها وهو كقوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدعت وفلق الظلام
فانفلق عن الاصباح وفلق السماء فانفلقت عن القطر وفلق البحر لموسى فانفلق وكان كل فرق كالطود العظيم **الفالق** قال ابن فهد في العدة
الذي فلق الارحام فانشقت عن الحيوان وفلق الحب والنوى فانفلقت عن النبات وفلقت الارض فانفلقت عن كل ما يخرج منها وهو كقوله
تعالى والارض ذات الصدع وفلق الظلام عن الصباح والسماء عن القطر وفلق البحر لموسى فانفلق فكان
كل فرق كالطود العظيم الفالق **قال** الكفعمي الذي فلق الارحام فانشقت عن الحيوان وفلق الحب والنوى فانفلقت
عن النبات وفلق الارض فانفلقت عن كل ما يخرج منها وهو قوله تعالى والارض ذات الصدع وفلق الظلام عن الصباح والسماء
عن القطر وفلق البحر لموسى **وقال** الطبرسي في قوله فالق الحب والنوى اي شاق الحبة اليابسة الميتة فيخرج منها النبات وشاق
النواة اليابسة فيخرج منها النخل والشجر عن الحسن وقتادة والسدي **وقيل** معناه الخالق للحبة والنوى ومنشئهما
ومبديهما عن ابن عباس والضحاك وقيل المراد به ما في الحبة والنواة من الشق وهو من عجيب قدرة الله في استواء
القديم قال ابن بابويه في التوحيد معناه المتقدم للاشياء كلها وكل متقدم لشيء يسمى قديما اذا بولغ
في الوصف ولكنه سبحانه قديم لنفسه بلا اول ولا نهاية وسائر الاشياء لها اول ونهاية ولم يكن لها
هذا الاسم في بدئها فهي قديمة من وجه ومحدثة من وجه وقد قيل ان القديم معناه انه موجود لم يزل واذا قيل
لغيره عز وجل انه قديم كان على المجاز لان غيره محدث ليس بقديم **القديم** قال ابن فهد في العدة هو المتقدم للاشياء
بكل تقدم ليس لوجوده اول ولا يسبقه عدم **القديم** قال الكفعمي هو المتقدم على الاشياء
الذي ليس لوجوده اول والذي لا يسبقه العدم **وقال** النعماني في نهج السداد القديم على ضربين حقيقة ومجاز
فالقديم الحقيقي هو الموجود الذي لا يسبقه العدم وليس له نهاية في الماضي وهو الله تعالى والقديم المجازي هو الموجود
الذي تطاول في حد وته عهده كما تقول هذا بناء قديم **الملك** قال ابن بابويه في التوحيد وهو مالك الملك وقد ملك
كل شيء والملكوت ملك الله عز وجل زيدت فيه التاء كما زيدت في رهبوت ورحموت تقول العرب رهبوت
خير من رحموت اي لان ترهب خير من ان ترحم **الملك** قال ابن فهد في العدة التام الملك الجامع لاصناف
المملوكات والملكوت ملك الله عز وجل زيدت فيه التاء كما زيدت في رهبوت ورحموت تقول العرب رهبوت خير من رحموت
اي لان ترهب خير من ان ترحم **الملك** قال الكفعمي هو التام الملك الجامع لاصناف المملوكات او المتصرف بالامر والنهي
في المامورين او الذي يستغني في ذاته وصفاته عن كل موجود ويحتاج اليه كل موجود في ذاته وصفاته والملكوت
ملك الله زيدت فيه التاء كما زيدت في رهبوت ورحموت من الرهبة والرحمة **القدوس** قال ابن بابويه في التوحيد
معناه الطاهر والتقديس التطهير وقوله عز وجل حكاية عن الملائكة ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اي ننسبك الى الطهارة
من الادناس التي تكون في الدنيا والاوصاف والاوجاع واشباه ذلك وقد قيل القدوس من اسماء الله عز وجل

في الكتب ونسبحك ونقدس لك بمعنى واحد وحظيرة القدس موضع الطهارة **القدوس** قال ابن فهد في العدة
فعول من القدس وهو الطهارة والقدوس الطاهر من العيوب المنزه عن الانداد والاولاد والتقديس التطهير والتنزيه
وقوله عز وجل حكاية عن الملائكة ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اي ننسبك الى الطهارة ونسبحك ونسبح لك بمعنى واحد وحظيرة
القدس موضع الطهارة من الادناس التي تكون في الدنيا والاوصاب والاوجاع وقد قيل ان القدوس من اسماء الله عز وجل
في الكتب السابقة القدوس **قال** الكفعمي الطاهر من العيوب المنزه عن الاضداد والانداد والتقديس التطهير ومنه قوله تعالى
عن الملائكة ونقدس لك اي ننسبك الى الطهارة وسمي بيت المقدس بذلك لانه المكان الذي يتطهر فيه من الذنوب و
قيل للجنة حظيرة القدس لانها موضع الطهارة من الادناس والآفات التي تكون في الدنيا **القوي** قال ابن بابويه في التوحيد
معناه معروف وهو القوي بلا معاناة ولا استعانة القوي قال ابن فهد في العدة قد يكون بمعنى القادر ومن قوي على الشيء فقد
قدر عليه ويكون معناه التام القوة الذي لا يستولي عليه العجز وهو القوي بلا معاناة ولا استعانة القوي قال الكفعمي القادر ومن
قوي على الشيء اذا قدر عليه والذي لا يستولي عليه العجز والضعف في حال من الاحوال وقد يكون بمعنى التام القوة
القريب قال ابن بابويه في التوحيد معناه المجيب ويؤيد ذلك قوله عز وجل فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا
دعان ومعنى ثان انه عالم بوساوس القلوب لا حجاب بينه وبينها ولا مسافة ويؤيد هذا المعنى قوله عز وجل ولقد خلقنا
الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فهو قريب بغير مماسة باين من خلقه بغير
طريق ولا مسافة بل هو على المفارقة لهم في المخالطة والمخالفة لهم في المشابهة وكذلك التقرب اليه ليس من جهة الطريق
والمسافة انما هو في جهة الطاعة وحسن العبادة فالله تبارك وتعالى قريب دان دنوه من غير تنقل لانه ليس بانقطاع المسا
يد تواوا ولا باحتياز الهواء بعلو كيف وقد كان قبل السفل والعلو وقبل ان يوصف بالعلو والدنو القريب **قال** ابن فهد
في العدة المجيب لقوله اجيب دعوة الداع اذا دعان وقد يكون بمعنى العالم بوساوس القلوب لا حجاب بينه وبينها ولا مسافة
لقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فهو قريب بغير مماسة باين من خلقه بغير طريق ولا مسافة بل هو على المفارقة في
المخالطة والمخالفة لهم في المشابهة وكذلك التقرب اليه ليس من جهة
الطرق والمسائف بل انما هو من جهة الطاعة وحسن العبادة فالله تبارك وتعالى قريب دان
دنوه من غير تنقل لانه ليس بانقطاع المسايف يدنوا ولا باجتياز الهواء يعلو كيف وقد كان قبل السفل والعلو وقيل ان
يوصف بالدنو والعلو القريب **قال** الكفعمي هو المجيب ومنه اجيب دعوة الداع اذا دعان اي قريب من دعائه
وقد يكون بمعنى العالم بوساوس الصدور لا حجاب بينها وبينه ومنه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد **القيوم**
قال ابن بابويه في التوحيد القيوم والقيام هما فيعول وفيعال من قمت بالشيء اذا وليته بنفسك وتوليت حفظه واصلاحه
وتقديره قولهم ما فيها من ديور ولا ديار القيوم **قال** ابن فهد في العدة هو القائم الدائم بلا زوال ويقال هو القيم على كل شيء
بالرعاية ومثله القيام وهما من فيعول وفيعال من قمت بالشيء اذا توليته بنفسك وتوليت حفظه واصلاحه وتدبيره
وقالوا ما فيها من ديور ولا ديار القيوم **قال** الكفعمي هو القائم الدائم بلا زوال بذاته وبه قيام كل موجود في ايجاده وتدبيره و
حفظه ومنه افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت اي يقوم بارزاقهم واجالهم واعمالهم وقيل هو القيم على كل شيء بالرعاية
له ومثله القيام وهما من فيعول وفيعال من قمت بالشيء اذا توليته بنفسك واصلحته ودبرته وقالوا ما فيها ديور ولا
ديار وقيل هو العالم بالامور من قولهم هو يقوم بهذا الامر اي يعلم ما فيه وقال ابن جبير والضحاك هو الدائم الوجود وفي
الصحاح ان عمر قرأ الحي القيام قال وهو لغة **القابض** قال ابن بابويه في التوحيد القابض هو اسم مشتق من

القبض وللقبض معان منها الملك يقال فلان في قبضي وهذه الضيعة في قبضي ومنه قوله عز وجل والارض جميعا قبضته يوم القيامة وهذا كقول الله عز وجل وله الملك يوم ينفخ في الصور وقوله والامر يومئذ لله ومنه قوله عز وجل مالك يوم الدين ومنها افناء الشيء ومن ذلك قولهم للميت قبضه الله اليه ومنه قوله عز وجل ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا فالشمس لا تقبض بالبراجم والله قابضها ومطلقها ومن هذا قوله عز وجل والله يقبض ويبسط فهو باسط على عباده فضله وقابض ما يشاء من عائدته واياديه والقبض قبض البراجم ايضا وهو عن الله تعالى ذكره منفي ولو كان القبض والبسط الذي ذكره الله عز وجل من قبل البراجم لما جاز ان يكون في وقت واحد قابضا وباسطا لاستحالة ذلك والله تعالى ذكره في كل ساعة يقبض الانفس ويبسط الرزق ويفعل ما يريد القابض قال ابن فهد في العدة معناه الذي يقبض الارزاق عن الفقراء بحكمته ولطفه ابتلاهم بالصبر وذخر النفيس لاجر وقيل القابض الذي يقبض الارواح بالموت وقيل اشتقاقه من القبض وهو الملك كما يقول فلان في قبضي اي ملكي ومنه قوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيمة وهذا كقوله تعالى وله الملك يوم ينفخ في الصور والامر يومئذ لله **القابض الباسط** قال الكفعمي هو الذي يوسع الرزق ويقدره بحسب الحكمة ويحسن القران بين هذين الاسمين ونظائرهما كالخافض والرافع والمعز والمذل والضار والنافع والمبدي والمعيد والمحيي والمميت والمقدم والمؤخر والاول والاخر والباطن والظاهر لانه انباء عن القدرة و... على الحكمة كالله تعالى والله يقبض ويبسط فاذا ذكرت القابض مفردا عن الباسط كنت كانك قد قصرت بصفته على المنع والحرمان واذا وصلت احدهما بالاخر فقد جمعت بين الصفتين فالاولى لمن وقف بحل الادب بين يدي الله تعالى لا يفرد كل اسم عن مقابله لما فيه من الاعراب عن وجه الحكمة **الخافض الرافع** هو الذي يخفض الكفار بالاشقاء ويرفع المؤمنين بالاسعاد وقوله تعالى خافضة رافعة يريد بذلك القيمة ان تخفض اقواما الى النار وترفع اقواما الى الجنة **الباسط** قال ابن بابويه في التوحيد معناه المنعم المفضل قد بسط على عباده فضله واحسانه واسبغ عليهم نعمه **الباسط** قال ابن فهد في العدة هو الذي يبسط الرزق للاغنياء حتى لا يبقى فاقة رحمته وجوده وكرمه وفضله **قاضي الحاجات** قال ابن بابويه في التوحيد القاضي اسم مشتق من القضاء ومن الله عز وجل على ثلثة اوجه فوجه منها هو الحكم والالزام يقال قضى القاضي على فلان اي حكم عليه بكذا والزمه اياه ومنه قوله عز وجل وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ووجه منها هو الخبر ومنه قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اخبرناهم بذلك على لسان النبي صلى الله عليه وآله ووجه منها هو الاتمام ومنه قوله عز وجل فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه قول الناس قضى فلان حاجتي يريد انه اتم حاجتي على ما سألته **القاضي** قال ابن فهد في العدة هو الحاكم على عباده بالانقياد في اوامره ونواهيه وزواجره ومراضيه واشتقاقه من القضاء وهو من الله على ثلثة اوجه **الاول** الحكم والالزام كقوله عز وجل وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ويقال قضى القاضي عليه بكذا اي حكم عليه به والزمه اياه **الثاني** الخبر والاعلام كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اخبرناهم على لسان نبيهم **الثالث** الاتمام كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ويقول قضى فلان حاجته على ما يسأله يريد اتم حاجته على ما سئله **القاضي** قال الكفعمي هو الحاكم على عباده ومنه وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم وامر ووصى وقوله والله يقضي بالحق اي يحكم والقضاء يقال على معان **الاول** قضاء الوصية والامر وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي امر ووصى ومنهم من سماه قضاء الحكم كصاحب العدة وصاحب الغريبين ومنهم من سماه قضاء العهد اي عهد ان لا تعبد الا اياه ومثله وقضينا الى موسى الامر اي عهدنا **الثاني** قضاء الاعلام وقضينا الى بني اسرائيل اي علمناهم **الثالث** الفراغ فاذا قضيتم الصلوة اي فرغتم من ادائها وقوله تعالى فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي اي فرغ من تلاوته وقوله

فاذا قضیتم مناسککم ای فرغتم منها وسمی القاضی قاضیا لانه اذا حکم فقد فرغ ما بین الخصمین **الرابع** الفعل
فاقض ما انت قاض ای افعل ما انت فاعل وامض ما انت ممض من امر الدنیا **الخامس** الموت لیقض علینا ربک
ومثله لا یقضی علیهم فیموتوا **السادس** وجوب العذاب وانذرهم یوم الحسرة اذ قضی الامر ای وجب العذاب ومثله فی یوسف
قضی الامر الذی فیه تستفتیان **السابع** الکتب وکان امرا مقضیا ای مکتوبا **الثامن** الاتمام فلما قضی موسی الاجل
ای تم وایما الاجلین قضیت ای اتممت **التاسع** الحکم قضی بینهم بالحق ای حکم والله یقضی بالحق ای یحکم **العاشر**
الجعل فقضاهن سبع سموات ای جعلهن قاله الطبرسی وسماه الصدوق رحمه الله قضاء الخلق وقال فی معنی
فقضاهن ای خلقهن وسماه الهروی قضاء الفراغ وقال معنی فقضاهن ای فرغ من خلقهن **الحادی عشر** العلم الا حاجة
فی نفس یعقوب قضیها ای علمها **الثانی عشر** القول والله یقضی بالحق ای یقول الحق قاله الصدوق وذکر ذلک الهروی
فی باب الحکم وبابها **الثالث عشر** التقدیر فلما قضینا علیه الموت ما دلهم علی ای قدرنا **الرابع عشر** قضاء الفصل فی الحکم
ولولا اجل مسمی لقضی بینهم یقال قضی الحاکم ای فصل الحکم وکلما احکم عمله فقد قضی وقضیت هذه الدار احکمت
عملها قال ذریب وعلیهما مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع **المجید** قال ابن بابویه فی التوحید ومعناه
الکریم العزیز ومنه قوله عز وجل بل هو قرآن مجید ای کریم عزیز والمجد فی اللغة نیل الشرف ومجد الرجل والمجد لغتان کرم
فعاله ومعنی ثان انه مجید مجید مجده خلقه ای عظموه **المجید** قال ابن فهد فی العدة هو الواسع الکرم یقال رجل ماجد
اذا کان سخیا واسع العطاء وقیل معناه الکریم العزیز ومنه قوله عز وجل قرآن مجید ای کریم عزیز والمجد فی اللغة نیل الشرف
وقد یکون بمعنی الممجد ای مجده خلقه وعظموه **المجید** الملجد قال الکفعمی بمعنی المجد والکرم قال الجوهری والمجید الواسع
الکرم ورجل ماجد اذا کان سخیا واسع العطاء وقیل الکریم العزیز ومنه بل هو قرآن مجید ای کریم عزیز وقیل معنی مجید
ای ممجد ای مجده خلقه وعظموه قاله ابن فهد رحمه الله وقال الهروی فی قوله والقرآن المجید ای الشریف والمجد فی کلام
العرب الشرف الواسع ورجل ماجد مفضال کثیر الخیر ومجدت الابل اذا وقعت فی مرعی کثیر الخیر واسع قال الشهید المجید
هو الشریف ذاته الجمیل فعاله قال والملجد مبالغة فی المجید قلت والصواب العکس **الولی** قال ابن بابویه فی التوحید
معناه الناصر ینصر المؤمنین ویتولی نصرهم علی عدوهم ویتولی ثوابهم وکرامتهم وولی الطفل هو الذی یتولی اصلاح شأنه
والله ولی المؤمنین وهو مولاهم وناصرهم والمولی ... ومنه قول النبی صلی الله علیه واله من کنت مولاه
فعلی مولاه وذلک علی اثر کلام قد تقدمه وهو ان قال الست اولی بکم منکم بانفسکم قالوا بلی یا رسول الله صلی الله
علیه واله قال من کنت مولاه ای من کنت اولی به منه بنفسه فعلی مولاه ای اولی به منه بنفسه **المولی** قال ابن فهد
فی العدة معناه الناصر للمؤمنین المتولی ثوابهم واکرامهم قال الله تعالی الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمات الی النور
وقد یکون بمعنی الاولی ومنه قوله الست اولی منکم بانفسکم قالوا بلی یا رسول الله ص قال من کنت مولاه فعلی مولاه
ای من کنت اولی منه بنفسه فعلی اولی منه بنفسه وقد یکون بمعنی الولی وهو المتولی للامر والقائم به وولی الطفل الذی یتولی اصلاح شأنه
ویقوم باوده والله تعالی ولی المؤمنین لانه المتولی لاصلاح شؤونهم بالیقین والقائم بمهماتهم فی امور الدنیا والدین
المولی قال الکفعمی قد قیل فیه ما مر من انه عین المتقدمین فی الولی او یکون بمعنی الاولی ومنه قول النبی صلی الله
علیه واله الست اولی منکم بانفسکم قالوا بلی یا رسول الله قال من کنت مولاه فعلی مولاه ای من کنت اولی منه بنفسه
فعلی اولی منه بنفسه ومنه قوله تعالی ماویکم النار هی مولیکم ای هی اولی بکم **المنان** قال ابن بابویه فی التوحید معناه
المعطی المنعم ومنه قوله عز وجل فامنن او امسک بغیر حساب وقوله عز وجل ولا تمنن تستکثر **المنان** قال ابن

فهد في العدة معناه المعطى المنعم ومنه قوله تعالى فامنن او امسك بغير حساب **المنان** قال المعطى المنعم ومنه فامنن او امسك بغير حساب اى اعط وانعم على من تريد وامنع على من تريد من الناس ولا تحاسب يوم القيمة على ما تعطى وتمنع و قيل المنان الذى يبتدى بالنوال قبل السوال والحنان الذى يقبل على من اعرض عنه والحنان ايضا ذو الرحمة وقد مر ذكر ذلك في باب تفسير اسم الجواد **المحيط** قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه محيط بالاشياء عالم بها كلها وكل من اخذ شيئا كله او بلغ علمه اقصاه فقد احاط به وهذا على التوسع لان الاحاطة في الحقيقة احاطة الجسم الكبير بالجسم الصغير من جوانبه كاحاطة البيت بما فيه واحاطة السور بالمدن ولهذا المعنى سمى الحائط حائطا ومعنى ثان يحتمل ان يكون بمعنى على الظرف معناه مستوليا مقتدرا كقوله عز وجل فظنوا انهم احيط بهم تسماه احاطة لهم لان القوم اذا احاطوا بعدوهم لم يقدر العدو على التخلص منهم المحيط قال ابن فهد في العدة هو المستولى المتمكن من الاشياء الواسع لها علما وقدرة فهو محيط اى مستول على جميع الاشياء علما ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وقدرة فلا يخرج عن قدرته مقدور وان جل فيستوى عنده النملة والنخلة والطفل الضعيف فاستوى العظيم والعرش العظيم والجسيم واللطيف الجليل والحقير هو على كل شيء قدير ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون **المحيط** قال الكفعمي هو الشامل علمه واحاط علم فلان بكذا اى لم يعزب عنه وقوله والله من ورائهم محيط اى انهم في قبضته وسلطانه لا يفوتونه كالمحاصر المحاط من جوانبه لا يمكنه الفرار والهرب وهذا من بلاغة القرآن **المبين** قال ابن بابويه في التوحيد معناه الظاهر البين حكمته المظهر لها بما ابان من بيناته واثار قدرته ويقال بان الشيء وابان واستبان بمعنى واحد المبين قال ابن فهد في العدة الظاهر البين باثار قدرته وآياته المظهر حكمته بما ابان من تدبيره واوضح من تبيانه المبين قال الكفعمي المظهر حكمته بما ابان من تدبيره واوضح من تبيانه وبان الشيء وابان اتضح واستبان الشيء وتبين ظهر والبيان ما بين به الشيء **المقيت** قال ابن بابويه في التوحيد معناه الحافظ الرقيب ويقال هو القدير المقيت قال ابن فهد في العدة فهو المقتدر وانشد الزبير بن عبد المطلب شعرا وذى ضغن كففت النفس عنه وكنت على مساءته مقيتا وهي لغة قريش وقيل الحفيظ الذي يعطى الشيء على قدر الحاجة من الحفظ وقيل المقيت الذي يعطى القوت وقيل معناه الحافظ الرقيب المقيت قال الكفعمي المقتدر واقات على الشيء اقتدر عليه قال وذى ضغن كففت النفس عنه وكنت على اساءته مقيتا اى قادرا والمقتدر والمقيت معطى القوت والمقيت الحافظ للشيء والشاهد عليه وهذه المعاني كلها صادقة عليه تعالى **المصور** قال ابن بابويه في التوحيد هو اسم مشتق من التصوير يصور الصور في الارحام كيف يشاء فهو مصور كل صورة وخالق كل مصور في رحم ومدرك ببصر ومتمثل في نفس وليس الله تبارك وتعالى بالصور والجوارح يوصف ولا بالحدود والابعاض يعرف ولا في سعة الهواء بالاوهام يطلب لكن بالآيات يعرف وبالعلامات والدلالات يحقق ولها يوقن وبالقدرة والعظمة والجلال والكبرياء يوصف لانه ليس في خلقه شبيه ولا في بريته عديل المصور قال ابن فهد في العدة هو الذي انشأ خلقه على صور مختلفة ليتعارفوا بها قال سبحانه وصوركم فاحسن صوركم **المصور** قال الكفعمي الذي انشأ خلقه على صور مختلفة ليتعارفوا بها وقال الغزالي في تفسير اسماء الله الحسنى وقد يظن ان الخالق والبارئ والمصور الفاظ مترادفة وان الكل يرجع الى الخلق والاختراع وليس كذلك بل كلما يخرج من العدم الى الوجود مفتقر الى وجود تقديره اولا والى الايجاد على وفق التقدير ثانيا والى التصوير بعد الايجاد ثالثا فالله تعالى خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه مخترع موجد ومصور من حيث انه مرتب صور المخترعات احسن ترتيب وهذا كالبناء مثلا فانه

فانه يحتاج الى مقدر يقدر ما لا بد منه من الخشب واللبن ومساحة الارض وعدد الابنية وطولها وعرضها وهذا يتولاه
المهندس فيرسمه ويصوره ثم يحتاج الى بناء يتولى الاعمال التي عندها تحدث اصول الابنية ثم يحتاج الى مزين ينقش
ظاهره ويزين صورته فيتولاه غير البناء هذه هي العادة في التقدير في البناء والتصوير وليس كذلك افعال الله تعالى بل هو
المقدر والموجد والصانع فهو الخالق والبارئ والمصور **الكريم** قال ابن بابويه في التوحيد معناه العزيز قال
فلان اكرم من فلان اى اعز منه ومنه قوله عز وجل انه لقرآن كريم وكذلك قوله عز وجل ذق انك انت العزيز
الكريم ومعنى ثان انه الجواد المفضل يقال رجل كريم اى جواد وقوم كرام اى اجواد وكريم وكرم مثل اديم وادم الكريم
قال ابن فهد في العدة الجواد المفضل يقال رجل كريم اى جواد وقيل العزيز كما يقال فلان اكرم على فلان اى اعز منه ومنه
قوله تعالى انه لقرآن كريم اى عزيز **الكريم** قال الكفعمي الكثير الخير ونخلة كريمة اذا طاب حملها وكثر وقوله تعالى انه لقرآن كريم اى كثير الخير الدال
على انه من عند الله تعالى والعرب تسمي الذي يدوم نفعه ويسهل تناوله كريما او كريمة لانه يتفضل بالنعم من غير استحقاق ويغفر الذنب ويعفو عن المسيء وقيل الكريم
الجواد المفضل وقيل الكريم العزيز والعزيز الكريم المعبود والصفح الصفوح **الكبير** قال ابن بابويه في التوحيد السيد القوم كبيرهم والكبير
اسم للتكبر والتعظيم الكبير قال ابن فهد في العدة السيد يقال لكبير القوم سيدهم الكبرياء اسم التكبر والتعظيم الكبير قال الكفعمي ذو الكبرياء والكبرياء العظمة والتكبر
والكبرياء ايضا الملك لانه اكبر ما يطلب من امور الدنيا وقيل هو الذي كبر عن شبه المخلوقين وصغر دون جلاله كل
كبير ويقال هو السيد ويقال لكبير القوم وسيدهم **الكافي** قال ابن بابويه في التوحيد اسم مشتق من الكفاية وكل من
توكل عليه كفاه ولا يلجئه الى غيره الكافي قال ابن فهد في العدة لمن توكل عليه فيكفيه ما يحتاج اليه ولا يلجئه
الى غيره قال تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه اى كافيه الكافي قال الكفعمي هو الذي يكفي عباده جميع مهامهم ويدفع
عنهم موذياتهم فهو الكافي لمن توكل عليه فيكفيه كل ما يحتاج اليه والكفاية القوت والجمع الكفاء **كاشف الضر**
قال ابن بابويه في التوحيد معناه المفرج يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء والكشف في اللغة رفعك شيئا عما يواريه
ويغطيه كاشف الضر قال ابن فهد في العدة معناه المفرج يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء كاشف الضر قال
الكفعمي معناه المفرج يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء والضر بفتح الضاد خلاف النفع وبالضم الهزال وسوء
الحال وضره وضاره بمعنى والاسم الضرر وفي الحديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام لكل واحد من اللفظين معنى غير
الآخر فمعنى قوله لا ضرر اى لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه وهو ضد النفع وقوله ولا ضرار اى لا يضار الرجل
جاره مجازاة فينقصه بادخال الضرر عليه والضرر منهما معا والضرر فعل واحد والضراء والبأساء الشدة وهما اسمان
مؤنثان ولا ضير ولا ضاروره عليك اى حاجة **الوتر** قال ابن بابويه في التوحيد الفرد وكل شيء كان فردا قيل وتر الوتر
قال ابن فهد في العدة الفرد وكل شيء كان فردا قيل وتر **النور** قال ابن بابويه في التوحيد معناه المنير ومنه قول الله
عز وجل الله نور السموات والارض اى منير لهم وآمرهم وهاديهم فهم يهتدون به في مصالحهم كما يهتدون في النور والضياء
وهذا توسع لا نور الضياء والله عز وجل متعال عن ذلك علوا كبيرا لان الانوار محدثة ومحدثها قديم لا يشبهه شيء وعلى سبيل التوسع قيل ان القرآن
نور لان الناس يهتدون به في دينهم كما يهتدون بالضياء في مسالكهم ولهذا المعنى كان النبي صلى الله عليه وآله منيرا
النور قال ابن فهد في العدة هو الذي بنوره يبصر ذو العماية وبهدايته يرشد ذو الغواية والنور والضياء
سمى بالمصدر ومعناه المنير توسعا او لان به اهتدى اهل السموات والارضين الى مصالحهم ومراشدهم كما يهتدي
بالنور او لانه منور النور وخالقه فاطلق عليه اسمه النور قال الكفعمي قال البادرائي هو الذي بنوره يبصر ذو العماية
وبهدايته يرشد ذو الغواية وعلى هذا يتناول قوله الله نور السموات والارض اى منورهما **الوهاب** قال ابن بابويه

في التوحيد معناه وهو من الهبة يهب لعباده ما يشاء ويمن عليهم بما يشاء ومنه قوله عز وجل يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء
الذكور الوهاب قال ابن فهد في العدة الكثير الهبة والمفضال في العطية الوهاب قال الكفعمي هو من ابنية
المبالغة قال البادرائي وهو الذي يجود بالعطايا التي لا تفنى وكل من وهب شيئا من اعراض الدنيا فهو واهب ولا يسمى وهابا
بل الوهاب من تصرفت مواهبه في انواع العطايا ودامت والمخلوقون انما يملكون ان يهبوا مالا او نوالا في حال دون حال
ولا يملكون ان يهبوا شفاء لسقيم ولا ولدا لعقيم وفي العدة الوهاب الكثير الهبة والمفضال في العطية وفي القواعد الوهاب
المعطي كل ما يحتاج اليه لكل ما يحتاج اليه **الناصر** قال ابن بابويه في التوحيد الناصر والنصير بمعنى واحد والنصرة حسن المعونة
الناصر قال ابن فهد في العدة الناصر والنصير بمعنى واحد والنصرة المعونة الناصر قال الكفعمي هو النصير والنصير مبالغة في الناصر
والنصرة المعونة والنصير والناصر المعين ونصر الغيث البلد اذا اعانه على الخصب والنبات وقوله تعالى ولا هم ينصرون
اي يعاونون **الواسع** قال ابن بابويه في التوحيد الغني والسعة الغنى يقال فلان يعطي من سعة اي من غنى والوسع جدة الرجل
وقدرة ذات يده ويقال انفق على قدر وسعك الواسع قال ابن فهد في العدة هو الذي وسع غناه مفاقر عباده
ووسع رزقه جميع خلقه وقيل الواسع الغني والسعة الغنى وفلان يعطي من سعة اي من غنى والوسع جدة الرجل واجتهاده
ومقدرته تقول انفق على قدر وسعك الواسع قال الكفعمي الغني الذي وسع غناه مفاقر عباده ووسع رزقه جميع
خلقه والسعة في كلام العرب الغنى ومنه قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته وقيل هو المحيط بعلم كل شيء علما ومنه
وسع كل شيء علما وفي كتاب منتهى السؤل الواسع مشتق من السعة والسعة تضاف تارة الى العلم اذا اتسع واحاط بالمعلومات
الكثيرة وتضاف اخرى الى الاحسان وبسط النعم وكيف ما قدر وعلى اي شيء نزل فالواسع المطلق هو الله لانه ان نظر
الى علمه فلا ساحل لبحره بل تنفد البحار لو كانت مدادا لكلماته وان نظر الى احسانه ونعمه فلا نهاية لها وكل نعمة تكون من غيره
وان عظمت فهي متناهية فهو احق باطلاق اسم السعة عليه تعالى شانه **الودود** قال ابن بابويه في التوحيد فعول بمعنى
مفعول كما يقال هيوب بمعنى مهيب يراد به انه مودود ومحبوب ويقال بل فعول بمعنى فاعل كقولك غفور بمعنى غافر اي
يود عباده الصالحين ويحبهم والود والوداد مصدر المودة ويقال فلان ودك ووديدك اي حبك وحبيبك الودود
قال ابن فهد في العدة ماخوذ من الود اي يود عباده الصالحين اي يرضى عنهم ويقبل اعمالهم ويكون بمعنى ان يودهم
الى خلقه كقوله تعالى سيجعل لهم الرحمن ودا وقد يكون فعول هنا بمعنى مفعول كما يقال هيوب بمعنى مهيب يريد انه مودود اي محبوب
الودود قال الكفعمي الذي يود عباده اي يرضى عنهم ويقبل اعمالهم ماخوذ من الود وهو المحبة او يكون بمعنى ان يودهم
الى خلقه ومنه سيجعل لهم الرحمن ودا اي محبة في قلوب العباد وقال الازهري قد يكون فعول هنا بمعنى مفعول كهيوب
بمعنى مهيب يريد انه مودود في قلوب اوليائه بما ساق اليهم من المعارف واظهر لهم من الالطاف **الهادي** قال ابن بابويه
في التوحيد معناه انه عز وجل يهديهم للحق والهدى من الله عز وجل على ثلثة اوجه فوجه هو الدلالة قد دلهم جميعا على
الدين والثاني هو الايمان والايمان هدى من الله عز وجل كما انه نعمة من الله والثالث هو النجاة وقد بين الله عز وجل كما انه
سيهدي المومنين بعد وفاتهم فقال فالذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ولا يكون
الهدى بعد الموت والقتل الا الثواب والنجاة وكذلك قوله عز وجل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم
وهو ضد الضلال الذي هو عقوبة الكافر وقال الله عز وجل ويضل الله الظالمين اي يهلكهم ويعاقبهم وهو كقوله عز وجل
اضل اعمالهم اي اهلك اعمالهم واحبطها بكفرهم الهادي قال ابن فهد في العدة معناه والذي من بهدايته على جميع
عباده واكرمهم بنور توحيده اذ فطرهم عليه ودلهم على قصد مراده واقدرهم عليه بالعقول والالهام والدلائل

والاعلام والرسل المؤيدة بالحجج المؤكدة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة اما بيان هدايته لسائر العباد فملكه سبحانه فاما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى واما اكرامه لهم بنور توحيده ففطرهم عليه او لا فطرة الله التي فطر الناس عليها وقال صلى الله عليه وآله اولا فطرة الله التي فطر الناس عليها وقال م كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وانفاذ الرسل واقامة منار الدين والهدى ثانيا والحث بالترغيب والترهيب ثالثا والامداد بالالطاف والاسعاد والاسعاف بالتوفيق رابعا وهو الذي هدى سائر الحيوانات الى مصالحها والهمها كيف يطلب الرزق ويجتلب المسار وكيف يحترز عن الآفات والمضار الهادي قال الكفعمي الذي هدى الخلق الى معرفته بغير واسطة او بواسطة ما خلقه من الادلة على معرفته وهدى سائر الحيوانات الى مصالحها قال الله تعالى الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى الوفي قال ابن بابويه في التوحيد معناه يفي بعهدهم ويوفي بعهدك ويقال رجل وفي وموف قد وفيت بعهدك واوفيت لغتان الوفي قال ابن فهد في العدة معناه انه يفي بعهده ويوفي بعهده الوفي قال الكفعمي معناه انه يفي بعهده ويوفي بوعده والوفاء ضد الغدر ووفي الشيء تم وكثر ووفاه حقه واوفاه اعطاه وافيا تاما وتوفيت حقي من فلان واستوفيته بمعنى واحد اي اخذته تاما ومنه قوله تعالى الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون قال المفسرون يستوفون على الناس خاصة فاما انفسهم فيستوفون لها ودرهم واف وكيل واف اي تام ومنه واوفوا الكيل وقوله تعالى وابراهيم الذي وفى اي وفى سهام الاسلام اي حتى بذبح ابنه فصبر وصبر على عذاب قومه وعلى مضيض حر نار وعلى ان تزوده اي تمم واكمل ما امر به وميل ووفى بمعنى وفى ولكنه اوكد الوكيل قال ابن بابويه في التوحيد معناه المتولي اي القائم بحفظنا وهذا هو معنى الوكيل على المال منا والمعنى الثاني انه المعتمد والملجأ والتوكل الاعتماد عليه والالتجاء اليه الوكيل قال ابن فهد في العدة المتولي لنا اي القائم بحفظنا وهذا معنى الوكيل على المال وقد يكون بمعنى المعتمد والملجأ والتوكل الاعتماد والالتجاء وقيل المتكفل بارزاق العباد والقائم عليهم بمصالحهم ونقول حسبنا الله ونعم الوكيل اي نعم الكفيل بامورنا القائم بها الوكيل قال الكفعمي هو الكافي والموكول اليه جميع الامور وقيل هو الكفيل بارزاق العباد والقائم بمصالحهم ومنه وحسبنا الله ونعم الوكيل اي نعم الكفيل القائم بامورنا والوكيل المعتمد والملجأ والتوكل الاعتماد والالتجاء الوارث قال ابن بابويه في التوحيد معناه ان كل من ملكه الله شيئا يموت ويبقى ما كان في ملكه ولا يملكه الا الله تبارك وتعالى الوارث قال ابن فهد في العدة هو الذي ترجع اليه الاملاك بعد فناء الملاك والله الباقي بعد فناء الخلق والمسترد املاكهم ومواريثهم بعد موتهم الوارث قال الكفعمي هو الباقي بعد فناء الخلق فترجع اليه الاملاك بعد فناء الملاك البر قال ابن بابويه في التوحيد معناه الصادق يقال صدق فلان وبر ويقال برت يمين فلان اذا صدقت وابرها الله اي امضاها على الصدق البر قال ابن فهد في العدة هو العطوف على عباده المحسن اليهم عم ببره جميع خلقه وقد يكون بمعنى الصادق كما يقال برت يمين فلان اذا صدقت وصدق فلان وبر البر قال الكفعمي بفتح الباء وهو العطوف على العباد الذي عم بره جميع خلقه يبر المحسن بتضعيف الثواب والمسيء بقبول التوبة والعفو عن العقاب وقد يكون بمعنى الصادق ومنه قولهم بر في يمينه اي صدق وبكسر الباء قال الهروي في غريبيه هو الاتساع والاحسان والزيادة سميت البرية لاتساعها وقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون البر الجنة قال الجوهري في صحاح البر بالكسر خلاف العقوق وبررت والدي بالكسر اعنه والهروي في [illegible] والشين لانهما مفتوحان في قولك يبروبشم وعقدها [illegible] ان حركة اول [illegible] كان متحركا فتحت الباء في قولك برا [illegible] لانفتاحهما في قولك يبر ونصم الميم في [illegible] في العمل لانكسارها في قولك يخف اذا عرفت ذلك فكسر الباء في هذا الاسم الشريف وهم الباعث قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه يبعث من في القبور ويحييهم وينشرهم للجزاء والبقاء الباعث قال ابن فهد في العدة هو الذي

يبعث الخلق بعد الممات ويعيدهم بعد الوفات ويحييهم للجزاء والبقاء الباعث قال الكفعمي محيي الخلق في النشأة
الاخرى وباعثهم للحساب التواب قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه يقبل التوبة ويعفو عن الحوبة اذا تاب
منها العبد يقال تاب العبد الى الله عز وجل فهو تائب تواب اليه وتاب الله عليه اى قبل توبته فهو تواب عليه والتوب
التوبة ويقال التائب فلان عن كذا اذا استحيى منه ويقال ما طعام مك بطعام توبة اى لا يحتشم منه ولا يستحيى
التواب قال ابن فهد في العدة هو الذي يقبل التوبة ويعفو عن الحوبة اذا تاب العبد منها وكلما تكررت التوبة تكرر منه
القبول التواب قال الكفعمي من ابنية المبالغة وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويسهل لهم اسباب التوبة وكلما
تكررت التوبة تكرر منه القبول والتواب من الناس التائب والتوب في التوبة الرجوع عن الذنب وقيل التوب جمع توبة
وقوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب الآية مر شرحها على حاشية دعاء العشرات في الفصل السادس عشر الجليل
قال ابن بابويه في التوحيد معناه السيد يقال لسيد القوم جليلهم وعظيمهم وجل جلال الله فهو الجليل ذو الجلال
والاكرام ويقال جل فلان في عيني اى عظم وجلالته اى عظمته الجليل قال ابن فهد في العدة هو من الجلال و
العظمة ومعناه منصرف الى جلال القدرة وعظم الشان وهو الجليل الذي يصغر دونه كل جليل الجليل قال الكفعمي
الموصوف بصفات الجلال من الغنى والملك والقدرة والعلم والتقدس عن النقائص فهو الجليل الذي يصغر دونه كل جليل
ويتضع معه كل رفيع الجواد قال ابن بابويه في التوحيد معناه المحسن المنعم الكثير الانعام والاحسان يقال جاد السخي
من الناس يجود جودا ورجل جواد وقوم اجواد وجود اى اسخياء ولا يقال لله عز وجل سخي لان اصل السخاوة راجع الى اللين
يقال ارض سخاوية وقرطاس سخاوي اذا كان لينا وسمي السخي سخيا للينه عند الحوائج اليه الجواد قال ابن فهد في العدة
هو المنعم المحسن الكثير الانعام والاحسان والفرق بينه وبين الكريم ان الكريم يعطي مع السؤال والجواد الذي يعطي من غير سؤال وقيل
بالعكس والجواد الذي يعطي من غير السخاء ورجل جواد اى سخي ولا يقال الله عز وجل سخي لان اصل السخاوة راجع الى اللين
يقال ارض سخاوية وقرطاس سخاوي اذا كان لينا وسمي السخي سخيا للينه عند الحوائج الجواد قال الكفعمي هو كثير الاحسان والانعام
والفرق بينه وبين الكريم ان الكريم الذي يعطي مع السؤال والجواد يعطي من غير سؤال وقيل بالعكس ورجل جواد اى سخي ولا يقال لله سخي لان
اصل السخاوة راجع الى اللين وارض سخاوية وقرطاس سخاوي اذا كان لينا وسمي السخي سخيا للينه عند الحوائج هذا آخر
كلام صاحب العدة قلت وقوله لا يقال الله سخي ليس بشيء لان السخاء مرادف للجود وهو صفة كمال فيجوز اطلاقه
عليه تعالى مع انه قد ورد به الاذن في كثير من الادعية واضافة السخاء فيها اليه تعالى كما في دعاء الجوشن الكبير المروي عن
زين العابدين عن ابيه الحسين عن جده علي عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في قوله يا ذا الجود والسخاء فقد فرق
بين السخاء والجود لترادفهما على اسم الكرم وكما في دعاء الصحيفة المذكورة في مهج ابن طاوس في قوله سبحانه من تواب ما اسخاه
وسبحانه من سخي ما انصره فاذا كان اسم السخاء لا يوهم نقصا وقد ورد في الدعوات فما المانع من اطلاقه عليه تعالى ان قلت
ان اصل السخاوة راجع الى اللين الى آخره كما ذكره صاحب العدة قلت اللين هنا بمعنى الحلم لا بمعنى ضد الخشونة وفي دعاء يوم السبت
المذكور في كتاب متهجد الشيخ الطوسي وانت في تجبرك وتجبرتك في لينك لي حلمت في عظمتك وليس صفاته تعالى كصفات
خلقه لان التواب من الناس التائب والتواب من اسمائه هو الذي يقبل التوبة عن عباده والصبور من الناس كثير حبس
النفس عن الجزع والصبور من اسمائه تعالى هو الذي لا تحمله العجلة بعقوبة العصاة لاستغنائه عن التسرع اذ لا يخاف الفوت
مع ان الشيخ نصير الدين قدس الله سره قال في فصوله كل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله وان لم يرد به اذن يجوز اطلاقه
عليه تعالى الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من وجه آخر ثم انا نرجح ونقول ان اصل السخاوة راجع الى الاتساع

والسهولة ومنه الارض السهلة الواسعة كما ذكره الجوهري وغيره من ائمة اللغة وسمي الشيخ سخيا لسهولة عطائه وسعته
فالله تعالى احق باسم السخاء لانه وسع بعطائه المعطين واعتم ببره المبرين مع انا لو سلمنا للشيخ احمد بن فهد رح
صحة الرجوع الى اصل الاشتقاق في الاسماء الحسنى يوجب ان يترك كل اسم منها يحصل في اشتقاق اصله ما لا يناسب عنده
وهو باطل بالاجماع الا ترى ان السيد من سمائه وهو عند اهل اللغة المسن من المعز قال الجوهري وفي الحديث عنه
صلى الله عليه وآله ثني من الضان خير من سيد من المعز واظن ان صاحب العدة قلد القاضي عبد الجبار في شرحه للاسماء
الحسنى في صحة هذا الاشتقاق لانه منع في شرحه ان يوصف سبحانه بالحنان قال لانه يفيد معنى الحنين وهو
لا يجوز عليه تعالى **قلت** وكلام عبد الجبار ايضا غير صحيح لاشتقاق الحنان من غير الحنين قال الجوهري في صحاحه الحنان
بالتخفيف الرحمة وبالتشديد ذو الرحمة **وقال الهروي** في الغريبين في قوله وحنانا من لدنا اي رحمة قال والحنان
بالتشديد الرحيم وهو من صفاته تعالى وبالتخفيف العطف والرحمة وفي الحديث انه صلى الله عليه وآله مر على رجل يعذب
وقال لا تتخذنه حنانا اي لا تعطفن عليه ولا ترحمن لانه من اهل الجنة وقال الامام الطبرسي رحمه الله في تفسيره
مجمع البيان في تفسير قوله تعالى وحنانا من لدنا اي رحمة يقال حنانك وحنانيك واكثر ما يستعمل بمعنى التثنية قال
طرفة حنانيك بعض الشر اهون من بعض ومعنى حنانيك رحمك الله رحمة بعد رحمة والحنان بالتخفيف العطف والرحمة
والحنان الرزق والبركة وبالتشديد الرحيم وهو من صفاته تعالى وقيل لله حنانا كما قيل رحيم ومعناه ذو الرحمة **ثم نرجع**
ونقول على ما ذهب اليه الشيخ احمد بن فهد وعبد الجبار لا يجوز ان يسمى الله تعالى شاكرا وقد ورد به القرآن المجيد في
قوله فان الله شاكر عليم لان الشاكر في الاصل كما ذكره الامام الطبرسي في تفسيره هو المظهر للانعام عليه والله تعالى
يتعالى عن ان يكون لاحد عليه نعمة وانما وصف سبحانه نفسه بانه شاكر مجازا وتوسعا **ثم قال رحمه الله**
ومعنى انه شاكر اي مجاز عبده على طاعته بالثناء والثواب وانما ذكر لفظ الشاكر تلطفا لعباده ومظاهرة في الاحسان والانعام
عليهم كما قال سبحانه من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والله لا يستقرض من عوز لكنه ذكر هذا اللفظ على سبيل التلطف
اي يعامل عبده معاملة المستقرض من حيث ان العبد ينفق في حال غناه فيأخذ اضعاف ذلك في حال فقره وحاجته
وكذلك لما كان تعالى يعامل عبده معاملة الشاكر من حيث انه يوجب الثناء وله الثواب سمى نفسه شاكرا
ثم ذكر الكفعمي بعد ذلك فائدة قد مر ذكرها في مبحث جواز اطلاق الاسماء والصفات اذا لم يرد به النص وعدمه
الخبير قال ابن بابويه في التوحيد معناه العالم والخبر والخبير في اللغة واحد والخبر علمك بالشيء يقول لي به
خبر اي علم الخبير **قال** ابن فهد في العدة العالم بدقائق الاشياء وغوامضها يقال فلان عالم خبير اي عالم
الخبير قال الكفعمي هو العالم بكنه الشيء المطلع على حقيقته والخبر العلم ويكنى الخبر اي علم **الخالق** قال ابن بابويه في
التوحيد معناه الخلاق وخلق الخلائق خلقا وخليقة والخليقة الخلق والجمع الخلائق والخلق في اللغة
تقديرك الشيء يقال في مثل اني اذا خلقت فريت لا كمن يخلق ولا يفري وفي قول ائمتنا عليهم السلام
ان افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين وخلق عيسى عليه السلام من الطين كهيئة الطير هو خلق
تقدير ايضا ومكون الطير وخالقه في الحقيقة الله عز وجل الخالق **قال** ابن فهد في العدة المبدي للخلق والمخترع
لهم على غير مثال سبق قال سبحانه هل من خالق غير الله وقد يراد بالخلق التقدير كقوله تعالى عن عيسى عليه السلام
اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير اراد اقدر لكم والله خالقه في الحقيقة ومكونه الخالق **قال**
الكفعمي هو المبدي للخلق والمخترع لهم على غير مثال سبق وقيل هو المقدر ومنه اني اخلق لكم من الطين

كهيئة الطير اي اقدر **خير الناصرين** قال ابن بابويه في التوحيد خير الناصرين
وخير الراحمين معناه ان فاعل الخير اذا اكثر ذلك منه سمي خيرا توسعا **خير الناصرين**
قال ابن فهد في العدة معناه كثرة تكرار النصر منه كما قيل خير الراحمين لكثرة رحمته **خير الناصرين** قال الكفعمي معناه كثرة تكرار النصر منه كما
قيل خير الراحمين لكثرة رحمته **الديان** قال ابن بابويه في التوحيد هو الذي يدين العباد ويجزيهم باعمالهم والدين
الجزاء ولا يجمع لانه مصدر يقال دان يدين دينا ويقال في مثل كما تدين تدان اي كما تجزي تجزى قال الشاعر
كما تدين الفتى يوما يدان به * من يزرع الثوم لا يقلعه ريحانا * **الديان** قال ابن فهد في العدة هو الذي يدين العباد
ويجزيهم باعمالهم والدين الجزاء ومنه كما تدين تدان اي كما تجازي تجازى **شعر** كما يدين الفتى يوما يدان به * من
يزرع الثوم لا يحصده ريحانا * **الديان** قال الكفعمي الذي يجزي العباد باعمالهم والدين الجزاء ومنه كما تدين تدان اي
كما تجازي تجازى قال كما تدين الفتى يوما يدان به * من يزرع الثوم لا يقلعه ريحانا * وقال **الطبرسي** في قوله
تعالى في الفاتحة مالك يوم الدين اي يوم الجزاء قال واعلم بان كما تدين تدان وهو قول ابن جبير وقتادة وقيل الدين هنا
الحساب وهو المروي عن الصادق عليه السلام وابن عباس الدين والطاعة وقال عمرو بن كلثوم **شعر** وايام لنا غر طوال
عصينا الملك فيها ان ندينا * والدين العادة وقال تقول اذا درأت لها وضيني * اهذا دينه ابدا وديني * وقال ابن الجوزي
في كتابه المسمى بالمدهش الدين يأتي في القرآن على معان فيكون بمعنى الجزاء كقوله مالك يوم الدين وبمعنى الاسلام
ارسله بالهدى ودين الحق وبمعنى العدل ذلك الدين القيم وبمعنى الطاعة ولا يدينون دين الحق وبمعنى التوحيد مخلصين
له الدين وبمعنى الحكم وما كان ليأخذ اخاه في دين الملك وبمعنى الحد ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله وبمعنى الحساب يومئذ يوفيهم الله
دينهم الحق وبمعنى العاقبة اتعلمون الله بدينكم وبمعنى الملة ذلك الدين القيم **الشكور** قال ابن بابويه
في التوحيد الشكور والشاكر معناهما انه يشكر للعبد عمله وهذا توسع لان الشكر في اللغة عرفان الاحسان وهو المحسن الى عباده
المنعم عليهم لكنه سبحانه لما كان مجازيا للمطيعين على طاعتهم جعل مجازاته شكرا لهم على المجاز كما سميت مكافاة
المنعم شكرا **الشكور** قال ابن فهد في العدة هو الذي يشكر اليسير من الطاعة فيثيب عليه الكثير من الثواب ويعطي الجزيل من النعمة
ويرضى باليسير من الشكر قال الله تعالى ان ربنا لغفور شكور ولما كان الشكر في اللغة هو الاعتراف بالاحسان والله سبحانه هو
المحسن الى عباده والمنعم عليهم لكنه سبحانه لما كان مجازيا للمطيع على طاعته بجزيل ثوابه جعل مجازاته شكرا لهم على
سبيل المجاز كما سميت المكافاة شكرا **الشكور** قال الكفعمي الذي يشكر اليسير من الطاعة ويثيب عليه الكثير من الثواب
ويعطي الجزيل من النعمة ويرضى باليسير من الشكر قال سبحانه ان ربنا لغفور شكور وهما اسمان مبنيان للمبالغة
ولما كان تعالى مجازيا للمطيع على طاعته بجزيل ثوابه جعل مجازاته له شكرا على طريق المجاز كما سميت المكافات شكرا
العظيم قال ابن بابويه في التوحيد معناه السيد وسيد القوم عظيمهم وجليلهم ومعنى ثان انه يوصف
بالعظمة لغلبته على الاشياء وقدرته عليها ولذلك كان الواصف يصفه معظما ومعنى ثالث انه عظيم لان
ما سواه كله له ذليل خاضع فهو عظيم السلطان عظيم الشان ومعنى رابع انه المجيد يقال عظم فلان في المجد عظامة و
العظامة مصدر الامر العظيم والعظمة من التجبر وليس معنى العظيم ضخم طويل عريض ثقيل لان هذه المعاني معاني الخلق وآيات
الصنع والحدث وهي عن الله تبارك وتعالى منفية وقد روي في الخبر ان معنى العظيم انه خالق الخلق العظيم ورب العرش العظيم
وخالق الخلق العظيم **قال** ابن فهد في العدة ذو العظمة والجلال وهو منصرف الى عظم الشان وجلالة القدر
العظيم **قال** الكفعمي العظيم ذو العظمة والجلال الذي لا يحيط بكنهه العقول وقيل هو تعالى سمي العظيم

لانه الخالق للخلق العظيم كما ان معنى اللطيف هو الخالق للخلق اللطيف **اللطيف** قال ابن بابويه فى التوحيد اللطيف معناه انه لطيف بعباده فهو لطيف بهم بارّ بهم منعم عليهم واللطف البرّ والتكرمة يقال فلان لطيف بالناس بارّ بهم يبرهم ويلطفهم الطافا ومعنى ثان انه لطيف فى تدبيره وفعله يقال فلان لطيف العمل وقد روى فى الخبر ان معنى اللطيف هو انه الخالق للخلق اللطيف كما انه سمى العظيم لانه الخالق للخلق العظيم **اللطيف** قال ابن فهد فى العدة هو البر بعباده الذى يلطف بهم من حيث لا يعلمون اى يرفق بهم واللطف البر والتكرمة فلان لطيف بالناس بارّ بهم يبرّهم ويلطفهم وقد يكون بمعنى اللطف فى التدبير والفعل يقال صانع لطيف الكف اذا كان حاذقا وفى الخبر ان معنى اللطيف هو انه الخالق للخلق اللطيف كما انه سمى العظيم لانه الخالق للخلق العظيم ويقال اللطيف فاعل اللطف وهو ما يقرب معه العبد من فعل الطاعة ويبعد عن فعل المعصية **اللطيف** قال الكفعمى العالم بغوامض الاشياء ثم يوصلها الى المستصلح برفق دون العنف او البر بعباده الذى يوصل اليهم ما ينتفعون به فى الدارين ويهيئ لهم اسباب مصالحهم من حيث لا يحتسبون قاله الشهيد **وقيل** اللطيف فاعل اللطف وهو ما يقرب العبد من الطاعة ويبعد من المعصية واللطف من الله التوفيق **وقيل** اللطيف هو الخالق للخلق اللطيف **وفى** كتاب التوحيد عن الصادق عليه السلام اللطيف هو العالم بالمعنى اللطيف كالبعوضة وخلقه اياها وانه لا يدرك ولا يحد فلان لطيف فى امره اى رفيق بعلمه متعمقا متلطفا لا يدرك امره وليس معناه انه صغر ودق **وفى** الغريبين اللطيف من اسمائه تعالى وهو الرفيق بعباده يقال لطف له يلطف بالكسر اذا رفق به ولطف الله بك اى اوصل اليك مرادك برفق واما لطف يلطف بالضم فمعناه صغر ودق **الشافى**

قال ابن بابويه فى التوحيد معناه معروف وهو من الشفا كما قال الله عزّ وجلّ حكاية عن ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين فجملة هذه الاسماء الحسنى تسعة وتسعون اسما واما تبارك فهو من البركة وهو عزّ وجلّ ذو بركة وهو فاعل البركة وخالقها وجاعلها فى خلقه وتبارك وتعالى من الولد والصاحبة والشريك وعما يقول الظالمون علوا كبيرا **الشافى** قال ابن فهد فى العدة هو رازق العافية والشفاء من غير توسط الدواء ودافع البلاء باليسير من الدعاء وواهب عظيم الجزاء على صغير الابتلاء قال تعالى حكاية عن ابراهيم ع واذا مرضت فهو يشفين فهذه جملة الاسماء المكرمة الحسنى **الشافى** قال الكفعمى هو رازق العافية والشفاء ومنه واذا مرضت فهو يشفين وشفاه الله من كذا اى اصح بدنه وسمى للدعاء امرضت ىشفيت ولا يقال واشفيت لان اشفيت بمعنى اشرفت واشفى فلان على الموت اى اشرف واستشفيت بكذا و تشفيت من ...

اعلان

حق تصنیف اس کتاب لاجواب کا ورثہ
حضرت مصنف طاب ثراہ سے اس قلیل البضاعت کو
حاصل ہوا ہے لہذا حضرات دیگر بلا اجازت خفیف
قصد چھاپنے یا چھپوانے کا اسکے نہ فرمائین اور
بعوض نفع نقصان نہ اُٹھائین اور جس قدر جلدین منظور ہون
دفتر عماد الاسلام سے طلب فرمائین وما علینا الا البلاغ
المشتہر
سید کلب حسین مالک کارخانہ عماد الاسلام لکھنؤ
جوہری محلہ مکان جناب والد ماجد مولانا المولوی
سید آقا حسن صاحب قبلہ
مدظلہ